[illegible]

... موضوع صنعت ... [illegible]

... مادهٔ حیوان ... [illegible]

... ماده ... جسم مطلق ... [illegible]

... صنعت ... ماده ... [illegible]

... مطلق ... [illegible]

١

هو

كتاب

شرح الموسوم بحل مشكلات الاشارات المنسوبة الى
الشيخ الرئيس ابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا
غفر الله له للمحقق الفاضل والحكيم الكامل نصير الملة
والدين الطوسي قدس سره القدوسي
كتب العبد العاصي محمد معصوم بن نصير الدين
محمد الحسيني الماژندراني عفى الله عنهما
بحرمة النبي والوصي وآلهما
المعصومين الطاهرين عليهم الصلوة
والسلام لنفسه

قد انتقل الكتاب الشريف بعون الله ... الى العبد الحقير الفقير ... عفى عنه في ... ١٢٣٤

بسم الله الرحمن الرحيم [illegible]

هذا الكتاب في ملك

١٣٤٩

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام
بتمجيده والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق وتمهيده وصلواته
على المصطفين من عبيده خصوصا على محمد وآله المخصوصين بتائيده وبعد
فكان اكمل المعارف واجلها شانا واصدق العلوم واوثقها بنيانا هو المعارف
الحقيقية واليقين من جلتها واولاها بان توقف الهمة طول العمر على قنيتها هو
معرفة اعيان الموجودات المرتبة المبتدئة من موجدها ومبدئها والعلم باسباب
الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غايتها ومنتهاها وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة
النظرية التي تستعد باقتنائها النفوس البشرية وكان المتقدمون من الفائزين
بها تفضلوا على من بعدهم بالتاسيس وتهذيب كذلك المتاخرون الخائضون فيها
قضوا حق من قبلهم بالتلخيص والتجريد وكان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن
عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من المتاخرين مؤيدا بالنظر الثاقب
والحدس الصائب موفقا في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد
وتقييد الاوابد مجتهدا في تقرير الفوائد وتجريدها عن الزوائد كذلك كتاب
الاشارات والتنبيهات من تصانيفه وكتبه كما وسمه هو به يشتمل على اشارات الى مطالب
هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو
على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة و

الحقيقية والعلوم اليقينية كذلك اشرف ما يكتسب صح

٢

تلويحات رائقة لكلمات شائقة قد استوقفت الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه واستقصر الآمال
الواقفة دون الاطلاع على فحاويه وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل العلامة فخر الدين
ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي منه
باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير سلك في تتبع ما قصد نحوه
طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ
في الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال فهو بتلك المساعي
لم يزده الا قدحا ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان
يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان يذبوا عما قد تكفلوا
ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين
غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فح ينبغي
ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العدل والانصاف متجنبين عن
البغي والاعتساف فان الى الله الرجعى وهو احق بان يخشى وقد سالني بعض
اجلة الخلان من الاحبة الخلصان وهو المجلس الرفيع زين الدولة وشهاب الملة
قدوة الحكماء والاطباء سيد الاكابر والفضلاء بلغه الله ما يتمناه واحسن آخرته
خيرا من دنياه ان اقرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة واودع ما قبض عليه
يدي مع قصور الباع في الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما
يقتضي ايضاحه مما هو مبني على مبانيه وقواعده مما تعلمته من المعلمين المعاصرين و
الاقدمين او استفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته
بنظري القاصر وفكري الفاتر واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح
مما ليس في مسائل الكتاب بقادح واتلقى ما يتوجه منه عليها بالاعتراف مراعيا
في ذلك شريطة الانصاف واغمض عما لا يجدي بطائل ولا يرجع الى حاصل
غير ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظه كما اوردها بل مقتصرا على ذكر المقاصد

الى قصده مخافة الاطناب المؤدي الى الاسهاب وفي نيتي ان شاء الله ان اوشح بحل
مشكلات الاشارات بعد ان اتممه وارجو ان يغفر لي خطياتي ويعذرني
من يعثر على هفواتي فاني للخطايا لمعترف وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله
التوفيق واليه انتهاء الطريق **صدر الكتاب** **قول** الشيخ رحمه الله
احمد الله على حسن توفيقه واساله هداية طريقه والهام الحق
بتحقيقه **اقول** افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن ان يحمل على كل واحدة
من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها النظرية والعملية بين حدي النقصان والكمال
اما النظرية فلان جودة الترقي من العقل الهيولاني الذي من شانه الاستعداد المحض
باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شانه ادراك المعقولات الاولى اعني
البديهيات لا تكون الا بحسن توفيقه تعالى وجودة الانتقال من العقل بالملكة
الى العقل بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات الثانية اعني المكتسبة لا يتاتى
الا بهدايته تعالى الى سواء الطرق دون مضلاتها وحصول العقل المستفاد اعني
العقود اليقينية التي هي غاية السلوك لا يمكن الا بالهام الحق بتحقيقه فان جميع ما
يتقدمها من المقدمات وغيرها لا تفعل في النفس الا اعدادا ما لقبول ذلك الفيض
من مفيضه واما العملية فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس
الالهية انما يكون بحسن توفيقه وتزكية الباطن من الملكات الردية تكون
بهدايته وتحلية السر بالصور القدسية تكون بالهامه و**اقول** الطالب
السالك يرى في بدو سلوكه ان مطالبه انما تحصل بسعيه وكده وبتوفيق الله
اياه في ذلك وهو جعل الاسباب متوافقة في التسبب ثم انه اذا امعن في السلوك
علم انه لا يقدر على السلوك الا بهدايته تعالى الى الطريق السوي واذا قارب
المنتهى ظهر له انه ليس فيما يحاول من الكمالات الا قابلا لما يفيض عليه من الفاعل
الاول جل ذكره فظاهر انه يرى في كل حالة من الاحوال الثلثة ان لله تعالى

في ذلك تاثيرا الا ان ما ينسب الى نفسه من التاثير في الحالة الاولى اكثر مما ينسب الى الله تعالى
وفي الحالة الثانية قريبا منه وفي الحالة الثالثة اقل منه وانما يختلف اراؤه بحسب استكماله
قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من
الله تعالى في الاحوال الثلثة بما يراه سببا لانجاح مرامه ثم نبه المتعلم بما افتتح به
كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين ان يحمد الله تعالى على ما تيسر
له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويساله ما يرجوه من الهداية والالهام ليتم
له بهما الوصول الى المنتهى فائزا بمطالبه **قوله** وان يصلي على المصطفين من
عباده لرسالته خصوصا على محمد واله ه ايها الحريص على تحقق الحق
اني مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من
الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها
اقول الفروع لاصلها كالجزئيات لكليها مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل
لجملته كالاجزاء لكلها مثاله زحل ومشتري للمتحيرة فالفروع غير موجودة في الاصل
بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا معه بالفعل واخراج
الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زائد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال
سهل عليك تفريعها ولم يقل ظهر او بان لك فروعها **قوله** ومبتدئ من
علم المنطق ومنتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله **اقول** الابتداء بالمنطق
واجب لكونه آلة في تعلم سائر العلوم واما الطبيعة فهي المبدأ الاول لحركة ما هي فيه اعني
الجسم الطبيعي ولسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا
العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسائل العلم المنسوب الى ما قبلها ومبادي الطبيعة
من المجردات انما يكون قبلها في نفس الامر قبلية بالذات والعلية وبالشرف و
يكون بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا
اولا ثم المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول علم الطبيعيات على

العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة وبما يجري مجريها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وما بعدها لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي اقدم من العلم بماله المبادي وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي سبق لان الضمير فيه عايد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا يسمى علم ما قبل علم الطبيعة بل يسمى علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي متأخرا عن الطبيعي في التعليم بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما لا يبتني على الطبيعيات فصار الالهي متقدما في كتابه هذا بالوجهين و لاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل لما مر ولان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما اثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين في سائر الكتب وانما خالف ههنا في ترتيب المسائل وخلط احد العلمين بالآخر حسب ما تقتضيه السياقة التي اختارها **قوله** النهج الاول في غرض المنطق **اقول** فقوله في غرض المنطق وهو في بعض النسخ اي فصل في غرض المنطق لان النهج فيه **قوله** المراد من المنطق ان يكون عند الانسان **اقول** جمع فيه فائدتين الاولى بيان ماهية المنطق و الثانية بيان لمية اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية الاولى من غير انعكاس خصصها بالقصد لاشتمال بيانها على البيانين فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان **قوله** آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره **اقول** هذا رسم للمنطق وقد يختلف رسوم الشيء باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره كفعله او فاعله او غايته او شيء آخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء صفري او خزفي كذا وكذا وهو رسم بحسب ذاته وبانه آلة يشرب بها الماء وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في سائر الاعتبارات

علم

النهج الاول في غرض المنطق

ماهية

فالمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد من الاعتبارين لكن اخصهما تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه ههنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه هل هو علم ام لا ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضي تحصيل شيء مطلوب مما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقايق الموجودات واحكامها المعقولة فهو علم بعلوم خاصة ولا محالة يكون علما ما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التي يتعلق باعيان الموجودات اذ هو ايضا علم آخر خاص مباين للاول فالقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشيء لانه ليس بآلة لجميعها حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة و الهندسة للهيئة والاشكال الذي يورد في هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق آخر ينحل به وذلك لتخصص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها والمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات تنبه عليها واوليات تتذكر وتحد لغيرها ونظريات ليس من شأنها ان تغلط فيها كالهندسيات تبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق فان احتيج الى شيء منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك بحسب الاحتياج الا الى الصنف الاول فلا يدور الاحتياج البتة واما قوله آلة قانونية فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والقانون معرب رومي الاصل وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له و كلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره وانما قال تعصم مراعاتها لان المنطقي قد يضل اذا لم يراع المنطق واما قوله عن ان يضل في فكره فالضلال

ههنا هو فقدان ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون اما باخذ سبب لما لا سببه له او
بفقد السبب او باخذ غير السبب مكانه فيما له سبب **قوله** واعنى بالفكر ههنا
اقول اى فى رسم هذا العلم وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة
التى آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اى حركة كانت اذا
كانت تلك الحركة فى المعقولات واما اذا كانت فى المحسوسات فقد يسمى تخيلا
وقد يطلق على معنى ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة
يتوجه النفس بها من المطالب مترددة فى المعانى الحاضرة عندها طالبة مبادى تلك
المطالب المؤدية اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى
ثالث اخص من الثانى وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يجعل الرجوع الى
جزءا منه وكان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذى يعد
فى خواص نوع الانسان والثانى هو الفكر الذى يحتاج فيه وفى جزئيه
جميعا الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذى يستعمل بازائه الحدس على ما سيأتى
ذكره فى النمط الثالث فخصص الشيخ لفظة الفكر ههنا بالمعنى الثانى من المعانى
المذكورة **قوله** ما يكون عند اجماع الانسان **اقول** يعنى به الحركة الاولى
المبتدأة بها من المطالب الى المبادى والثانية المنتقل بها من المبادى الى المطالب جميعا
والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم **قوله** ان ينتقل عن امور حاضرة
فى ذهنه **اقول** يعنى به الحركة الثانية التى هى الرجوع من المبادى الى المطالب وهذه
الحركة وحدها من غير ان يسبقها الاولى قلما يتفق لانها تكون حركة نحو غاية
غير متصورة وقد نص على ذلك المعلم الاول فى باب اكتساب المقدمات من كتاب
القياس والفاضل الشارح قد تحير فى تفسير معنى الفكر اولا وفى تقييده
بقوله ههنا ثانيا وفى الفرق بين ما يكون عند الانتقال المذكور وبين نفس
الانتقال ثالثا وحمله مرة على امر غير الانتقال ومرة على الانتقال ثم جعل

والحاصل انه عرف الحركتين جميعا بالثانية التى هى اشهر

الحركة الاولى ارادية وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا
لا يحتاج معه اليه وكل ذلك خبط يظهر بادنى تأمل مع ضبط ما قررناه وانما قال عن
امور حاضرة ولم يقل عن علوم او ادراكات لان الظنون ونحوها قد تكون مبادى
ايضا وانما قال عن امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادى التى ينتقل عنها الى
المطالب انتقالا صناعيا انما يكون فوق واحد وهى اجزاء الاقوال الشارحة و
مقدمات الحجج على ما يتبين **قوله** متصورة او مصدق بها **اقول** فالمتصور
هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاضر مقارنا له ويقتسمان جميع
ما يحضر الذهن **قوله** تصديقا علميا او ظنيا او وضعا وتسليما
اقول الشك المحض الذى لا رجحان معه لاحد طرفى النقيض على الآخر يستلزم
عدم الحكم فلا يقارن ما يوجد الحكم فيه اعنى التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو
الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه الحكم بامتناع المرجوح اولا
يقارنه بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم والثانى هو المظنون الصرف و
الجازم اما ان يعتبر مطابقته للخارج اولا يعتبر فان اعتبرت فاما ان يكون
مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه اولا يمكن فان لم يمكن
فهو اليقين ويستجمع ثلثة اشياء الجزم والمطابقة والثبات وان امكن فهو الجازم
المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن
بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده او
عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم و ح ينقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج
الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه وان كان لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان يقارن
تسليما او انكارا والاول ينقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور او محدود
يسلمه طائفة والى خاص يسلمه شخص اما متعلم او متعلم او منازع والثانى يسمى
وضعا فمنه ما يصادر به العلوم ويبنى عليه المسائل ومنه ما يضعه القائس

وهو اعتقاد المقلد

الخلق وان كان مناقضاً لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلزمه المجيب الجدلي ويذب
عنه ومنه ما يقول به القائل باللسان دون ان يعتقده كقول من يقول لا وجود
للحركة مثلاً فان جميع ذلك يسمى اوضاعاً وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون
حكم واحد تسليمياً باعتبار ووضعياً باعتبار آخر مثل ما يلزمه المجيب بالقياس اليه و
الى السائل وقد يتعرى التسليم عن الوضع في مثل ما لا ينازع فيه من المسلمات او الوضع
عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم
من ذلك فيقال لكل رأي يقول به قائل او يفرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون
اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه الفاضل الشارح في تفسيرهما وهو ان الوضع
ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام
التصديقات بالاعتبار المذكور هي علمي وظني ووضعي وتسليمي لا غير ومبادي
البرهان علمي ومبادي الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية واما الشعر
فلا يدخل مباديه تحت التصديق الا بالمجاز وكذلك لم يتعرض الشيخ لها وانما اتى الشيخ
بحرف العناد في قوله علمياً او ظنياً او وضعياً لتباين العلم والظن بالذات ومباينتهما
للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يأت بحرف العناد في قوله وضعاً وتسليماً لتشاركهما
في بعض المواد وقول الفاضل الشارح انما قدم الظن على الوضع والتسليم ليقدم الخطابة
على الجدل في النفع قادح في قسمته الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا اليقين من
مبادي الصناعات الثلثة الا ان يحمله على الظن الصرف حتى يستقيم تحليل تقديم
الظن والا لبطل التحليل وانما قسم الشيخ التصديق باقسامه ولم يقسم التصور لان
انقسام التصديق اليها انقسام طبيعي ليس بالقياس الى شيء ولذلك يقتضي تباين
الاقيسة المؤلفة منها بحسب الصناعات المذكورة واما التصور فانه لا ينقسم الى
اقسام كذلك بل ينقسم مثلاً الى الذاتي والعرضي او الجنس والفصل وغيرهما
انقساماً عرضياً وبالقياس الى شيء فان الذاتي لشيء قد يكون عرضياً لغيره

بخلاف المادة الخطابية التي لا تصير برهانية البتة وتحليل الفاضل الشارح ذلك بان
التصور لا يقبل القوة والضعف والتصديق يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما
لكان المتصور بالحد الحقيقي كالمتصور بالرسوم او الامثلة وانما نشأ من غلطه هذا
رأيه الذي ذهب اليه في التصورات انها لا يمكن ان تكتسب قوله الى امور غير
حاضرة فيه اقول يعني ان المطلوب لا يكون معلوماً وقت الطلب فان الحاصل لا
يستحصل فان قيل انكم فسرتم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادي والعود اليها فكيف
يتحرك عما لا يحضر عند المتحرك وبم يعرف انها هي المطالب ان لم يكن معلومة اصلاً اجيب
بان المطلوب يكون حاضراً من جهة غير حاضر من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة
التي لم يحضر يطلبه ومن الجهة التي حضر يتحرك عنه اولاً ويعرف انه المطلوب آخراً والسبب في
ذلك اختلاف مراتب الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمطلوب تصوره
معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم الحدود مطلوب الحكم
عليها قوله وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة
اقول يريد بالانتقال الحركة من المبادي الى المطالب وقد ذكرنا ان المبادي لكل مطلوب
انما يكون فوق واحدة ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شيء واحد الا بعد ما يصير وربما
علة واحدة لذلك الشيء لان المعلول الواحد له علة واحدة والتأليف هو جعل الاشياء
الكثيرة شيئاً يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه ما فالمبادي تتأدى الى المطالب بالتأليف و
المراد به في هذا الموضع لا يخلو من ان يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع ما وذلك
هو الترتيب ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة او حالة بسببها يقال لها واحد و
هو الهيئة وهي متأخرة بالذات عن الترتيب كما هو متأخر عن التأليف فاذن
لا يخلو هذا الانتقال من ترتيب وهيئة للمبادي التي ينتقل منها الى المطالب وكذلك قد
يكون للمبادي بالنسبة الى المطالب ايضاً ترتيب وهيئة على القياس المذكور
قوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد يقع لا

التأليف

يقعان

لا يقعان

على وجه صواب **اقول** صواب الترتيب في القول الشارح مثلاً ان يوضع الجنس اولاً ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية تطابق بها صورة المطلوب و
صواب الترتيب في مقدمات القياس ان يكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي
وصواب الهيئة ان يكون الربط بينهما في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب
في القياس ان يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من ضرب
منتج والفساد في البابين ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها الى الصور
وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات والتصورات الساذجة
لا ينسب الى الصواب والخطاء ما لم تقارن حكماً واستعمال المواد التي لا تناسب المطلوب
لا ينفك عن سوء ترتيب او هيئة البتة اما بقياس بعض الاجزاء الى البعض واما بقياسها
الى المطلوب فاما المواد القريبة لا فيه التي هي المقدمات فقد يقع الفساد فيها انفسها
دون الترتيب والهيئة اللاحقين بها وذلك لما فيهما من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الافراد
الاولى **قوله** وكثيراً ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيهاً بالصواب او
موهماً انه شبيه به **اقول** اما باعتبار الصورة وحدها فالصواب هو القياس و
الشبيه هو الاستقراء لانه انتقال من جزئيات الى كليها كما ان القياس انتقال من كلي
الى جزوياته والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد في التمثيل
لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجزئيات له في ذلك حتى يظن انه استقراء
واما باعتبار المواد وحدها اعني القريبة فان المواد الاول لا يوصف بالصواب و
غير الصواب كما مر فالصواب منها هو القضايا الواجب قبولها والشبيه به من وجه
المسلمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه آخر المشبهات بالاوليات والموهم
انه شبيه به المشبهات بالمسلمات واما باعتبارهما معاً فالصواب هو البرهان والشبيه
به هو الجدل والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه به المشاغبة
فانها تشبه الجدل كما ان السفسطة تشبه البرهان والفاضل الشارح عد الجدل و

الخطابة في الصواب وجعل الشبيه به المغالطة والموهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم على
ذلك ان يكون الجدل من جملة الشبيه لان المشاغبة توهم انها جدل **قوله** فالمنطق
علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان
الى امور مستحصلة **اقول** هذا الى آخر الاشارة رسم للمنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره
فالعلم جنسه والباقي من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع لان هذه
الخاصة اعني الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة والردية لم يكن بينة فلما بانت
عرفه بها وقوله يتعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات والاول يقتضي
حمل الضروب على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وبيانها المسائل المنطقية والثاني
يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي مستعملة في سائر العلوم وانما قال
علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات لان المقصود من المنطق
بالقصد الاول ليس هو ان يعلم ضروب الانتقالات بل المقصود هو الاصابة في الفكر كما
تقدم والعلم بالضروب انما صار مقصوداً بالقصد الثاني لان الاصابة مفتقرة الى ذلك و
الفاضل الشارح افاد انه قال المنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات والطب علم يتعرف
منه احوال بدن الانسان لان الجزئيات التي يستعمل الطب فيها ابدان جزوية لنوع
الانسان وقد يخص العلوم بالكليات والمعرفة بالجزئيات **قوله** واحوال
تلك الامور **اقول** العلم بماهيات تلك الامور معقولات اولى وباحوالها معقولات
ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومتناسبة وغير متناسبة وما
يجري مجراها فالعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات يعرف بذلك
قوله وعدد اصناف ما ترتيب الانتقال فيه وهيأته جاريان على
الاستقامة واصناف ما ليس كذلك **اقول** فالاول هو الضروب المنتجة من
القياسات البرهانية والحدود التامة والثاني ما عداهما مما يشتمل على فساد صوري
او مادي من الاقيسة والتعريفات المستعملة في سائر الصناعات ومما لا يستعمل

كاترم

الصلاة لظهور فساده والعجب ان الفاضل الشارح عدّ الجدل والخطابة في المستعمله والاول
والتمثيل في غيرها والعمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما سنبين فيهما
قوله اشارة وكل تحقيق يتعلق بترتيب لاشياء حتى يتأدى منها الى
غيرها بل بكل تأليف فذلك التحقيق يحوج الى تعرف المفردات التي
يقع فيها الترتيب والتأليف اقول كل تحقيق اي كل تحصيل او اثبات علمي والتأليف
اقدم من الترتيب بالذات والترتيب اخص من التأليف لان يوجد تأليف من اشياء لها
وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب فان ذلك لا يمكن بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب بل
بان الترتيب المعين يستلزم التأليف المعين والتأليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين
بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه في تلك الاجزاء مثلا التأليف من آ ب ج يمكن
ان يقع على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب ب آ ج او غيره مما يمكن والمراد
ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل بكل تأليف فانه يحوج الى تعرف المفردات التي
هي مواد الترتيب والتأليف لان اختصاص الترتيب المعين بالتأدية الى المطلوب دون
ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها وليس المراد من
قوله بكل تأليف ما يفهم منه ان كل واحد مما هو تحقيق موصوف بالتعلق بكل واحد
من التأليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل
باي تأليف اتفق فانه كذى وانما قال كذلك ليعلم ان علة الاحتياج الى
تعرف المفردات ليست هي الترتيب بل اعم منه وهو التأليف قوله لا
من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله تصلح ان تقعا فيها ... المفردات
اقول اي لا من حيث هي معقولات اولى وطبايع لاعيان الموجودات بل من
حيث هي معقولات ثانية ولا كذلك مطلقا فان البحث عن المعقولات الثانية من
حيث هي معقولات يتعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث ينتقل منها الى غيرها
قوله ولذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوالا من احوال

المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى مراعاة احوال التأليف قوله التأليف
صنفان اول وثان والاول يقع في الاقوال الشارحة وفي القضايا واجزاؤه (يقع والثاني)
مفردات تذكر احوالها الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس تأليف ثان
يقع في الحجج واجزاؤه قضايا هي مفردات بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس الى
ما قبلها تذكر احوالها الصورية في باري ارمينياس ويشتمل عليها النهج الثالث
والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية في اثناء مباحث الصناعات الخمسة
ويشتمل عليها النهج السادس قوله اشارة ولان بين اللفظ والمعنى
علاقة ما اقول للشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة ووجود
في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني دلالتين وضعيتين تختلفان
باختلاف الاوضاع والذهني على الخارجي دلالة طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان
العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين قوله وربما اثرت احوال في
اللفظ في احوال في المعنى اقول الانتقالات الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية
وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان فلهذا السبب ربما تأدت الاحوال
الخاصة بالالفاظ الى توهم امثالها في المعاني وتتغير المعاني بتغيرها والاغلاط
التي تعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا انما تسري الى المعاني
لاشتمال الالفاظ الذهنية ايضا عليها قوله فلذلك يلزم المنطقي ايضا
ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم
دون قوم اقول اي نظره في المعاني انما يكون بالقصد الاول وفي الالفاظ بقصد
ثان ونظره في الالفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معرفة حال افرادها
وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر احوالها في دلالاتها كدخول السلب على
الربط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول وكذلك دخولهما على الجهة ودخول
الجهة عليهما وبالجملة سائر ما يذكر في شرائط النقيض والمغالطات اللفظية

لا يختلف اصلا فبين اللفظ والمعنى
علاقة غير طبيعية م

قوله الا فيما يقل اقول يريد ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي ويتغير بها حال المعنى فانه يلزمه ان ينبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في لغة العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة انما على مساواة حدي القضية ودلالة صيغة السلب الكلي على المعنى المتعارف الذي يجي بيانه قوله اشارة ولان المجهول بازاء المعلوم اقول الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يستحصل العلم واراد بالمجهول ههنا المجهول بالجهل البسيط وقسمه قسمة مقابله الى التصور والتصديق فان الاعدام لا يتمايز الا بالملكات ولا ينقسم الا باقسامها قوله فكما ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق اقول ينبه على عدم العناد بين التصور والتصديق فان احدهما يستلزم الآخر بل العناد بين عدم الحكم مع التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجا وبين وجوده معه وانما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات والاول قد يتعرى عن التصديق والثاني لا يتعرى لانه متأخر عن العلم بهلية المتصور فلا يحسن التمثل به في التصور الساذج قوله مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين اقول ذلك تصديق يبرهن عليه في الشكل الثاني والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاوقليدس قوله كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى ان يتعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما اقول تعريفهما يحتاج الى مقدمات هي هذه نقول لما كانت الاعداد انما تتألف من الواحد فالنسب التي لبعضها الى بعض يكون لا محالة بحيث يعد كلا المنتسبين اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى الواحد وهي النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطوح فلها اما نسب عددية يقتضي تشاركها او نسب تختص بها وهي التي يكون بحيث لا يعد المنتسبين احدهما ولا شيء غيرهما وهي يقتضي تباينهما فالنسب المقدارية

والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن ان يتحصل العلم

التي ملة لها اعم من العددية والخط المساوي لضلع المربع يحيط به ولذلك يقال له انه قوي عليه فان المربع يتكون من ضرب ذلك الخط في نفسه والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه فالخط المنطق ما يشارك خطا آخر مفروضا بنفسه فالمنطق في القوة ما يتشارك مربعاهما وكل منطق في الطول منطق في القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض خطان متباينان في الطول ومنطقان في القوة لخطين يكون نسبة احدهما الى الآخر نسبة الخمسة الى جذر الثلثة مثلا فانه يسمى مجموعهما بذي الاسمين وفضل اطولهما على الاصغر بالمنفصل واحوالهما مذكورة في المقالة العاشرة من كتاب الاصول قوله وقد يجهل من جهة التصديق الى ان يتعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي يوترها اقول الزاوية القائمة هي كل واحدة من الحادثتين المتساويتين على جنبي خط مستقيم متصل بآخر مثله على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها وتشبه الزاوية مع ضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط ثالث مفترض يتصل بهما وترا بالقياس اليها ويسمى قطرا لانه يكون قطرا للدائرة التي يمر محيطها بالزوايا الثلث الحادثة من الخطوط الثلثة وايضا لانه ينصف السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط به الضلعان هكذا



فهذا القطر قوي على ضلعي قائمة التي يوترها القطر اي يساوي مربعه الذي يحيط به كما مربعيهما فان قوة الخط مربعه مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والآخر ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي مجموع مربعيهما وهما ستة عشر وتسعة وبرهان ذلك مذكور في الشكل المعروف بالعروس وهو السابع والاربعون من المقالة الاولى من كتاب الاصول وانما قال في التصور المجهول الى ان يتعرف وفي التصديق المجهول الى ان يتعلم لان المعرفة والعلم كما ينسبان الى الجزئي والكلي فقد ينسبان الى

يكون له

ايضا

الادراك المسبوق بالعدم او الى الاخير من الادراكين بشئ واحد يتخلل بينهما عدم والى المجرد
عن هذا الاعتبار ولذلك لا يوصف الله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم وقد
ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار
الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص التصديق لتركبه
بالتعلم **قوله** فالسلوك الطلبي منا في العلوم ونحوها اما ان يتجه الى التصور
ليتحصل واما ان يتجه الى التصديق ليتحصل وقد جرت العادة بان
يسمى الشئ الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم
اقول يعني بقوله ونحوها ما عدا التصور التام واليقين من التصورات الناقصة والظنون و
اعلم ان الحد يتألف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع ويقال للحاجز
بين الشيئين حد وحد الشئ طرفه وانما سمي الطرف حدا لانه يمنع ان يدخل فيه خارج
او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي امور داخلة وتدل على شئ هي
ماهيته والعرضيات هي خارجة وتدل على شئ هي آثاره وعوارضه فسمي التعريف بتلك
حدا وبهذه رسما **قوله** ونحوه **اقول** يريد به ما دون الرسم من الامثلة وغيره **قوله**
وان يسمى الشئ الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنها قياس ومنها استقراء
اقول القياس تقدير الشئ على مثال شئ آخر يقال قاس القذة بالقذة والقائس يقيس
الجزئي بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء قصد القرى قرية فقرية يقال استقريت
البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض والمستقرئ يتتبع الجزئيات جزوا
فجزوا ليتحصل الكلي **قوله** ونحوه **اقول** يريد به التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا لانه
الحاق جزئي بجزئي آخر في الحكم **قوله** ومنهما يصار من الحاصل الى المطلوب فلا
سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل **اقول** يريد بالحاصل المعلوم
مبادي ذلك المطلوب التي مر ذكرها **قوله** ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل
المعلوم الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المطلوب **اقول**

القذة واحدة القذذ وهي ريش السهم

معلوم

يريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين لان حصول المبادي وحدها لو كانت
كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما علم الانسان
ان البغلة لا تحبل وان هذا مثلا بغلة ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك
لعدم الترتيب والهيئة في علميه وعليه يقاس في التصور **قوله** اشارة فالمنطق
ناظر في الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب **اقول** لا يريد بذلك المطالب
الجزئية التي مع المواد لحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية او التصديقية المجردة
عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة هي مباديها المناسبة لها
على الوجه الكلي القانوني ايضا **قوله** وفي كيفية تأديها بالطالب الى المطلوب
المجهول فقصارى امر المنطق اذن ان يعرف مبادي القول الشارح و
كيفية تأليفه حدا كان او غيره وان يعرف مبادي الحجة وكيفية
تأليفها قياسا كان او غيره **اقول** اي في حال مناسبتها والتفطن المذكور و
بالجملة فقد صرح في هذا الفصل وذكر ان المنطق ناظر في الامور المتقدمة المناسبة
وان قصارى امره ان يعرف مبادي القول الشارح والحجة بالاحتياج الى المنطق في
الحركة الاولى من حركتي الفكر وفيما يتلوهما من ما في كلامه بالاحتياج اليه في الحركة الثانية
وذلك يؤكد ما قلناه اولا **قوله** واول ما يفتتح منه فانما يفتتح من الاشياء
المفردة التي يأتلف منها الحد والقياس وما يجري مجراهما ولنفتتح مجراهما
الآن **اقول** يريد به ما تبين في كتاب ايساغوجي **قوله** ولنبدأ بتعريف كيفية
دلالة اللفظ على المعنى **اقول** فبدأ بما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق لاخلال
المقصود اليه في آخر الامر **قوله** اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظ يدل
على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك
المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلثة اضلاع واما
على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه مثل دلالة

اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى

المثلث على الشكل فانه يدل على الشكل لا على ان اسم الشكل بل على انه اسم لمعنى
جزؤه الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ دالاً
بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي
لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظة السقف على
الحايط والانسان على قابل صنعة الكتابة اقول دلالة المطابقة وضعية
صرفة ودلالة التضمن والالتزام باشتراك الوضع والعقل ويشترط فيهما ان لا يكون
الاسم دالاً بالاشتراك على المعنى وعلى جزئه كالممكن على الممكن العام والخاص او عليه
وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون بانتقال عقلي من احدهما الى الآخر قوله في
الالتزام مثل دلالة لفظة السقف على الحايط والانسان على قابل صنعة الكتابة ذكر له مثالين
احدهما للازم لا يحمل على ملزومه والثاني للازم يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل
الكاتب لان الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزمه وذهب الفاضل الشارح الى ان الالتزام
مهجور في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محال اذ هي غير
متناهية وعلى البينة منها باطلة لان البين عند شخص ربما لا يكون بيناً عند آخر
فلا يصح ان يعول عليه اقول وهذا بعينه يقدح في المطابقة ايضاً لان الوضع بالقياس
الى الاشخاص مختلف والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من
الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل على ما يجيء بيانه واما في ساير المواضع فقد يعتبر
ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس اذ هي لا
تدل على ماهيات المحدودات الا بالالتزام كما يتبين قوله اشارة الى
المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة
المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له انه
مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثاً
او كان في نفسه احدهما اقول هذا البحث يورد بعد مباحث الالفاظ ولعل

اشارة الى المحمول

الشيخ اورده ههنا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل الذي بيّنه في هذا الفصل هو
حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان الشيء الذي يقال له مثلث هو بعينه يقال
له انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى ثالثاً مغايراً للمثلث والشكل او كان في
نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعي اتحاد المحمول والموضوع من وجه و
تغايرهما من وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبّر
عنه الشيخ بالشيء وما به التغاير قد يمكن ان يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد
منهما الى ما به الاتحاد كالضحك والنطق المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك
والناطق وح ان جعلا موضوعاً ومحمولاً كان ما به الاتحاد شيئاً ثالثاً مغايراً لهما
وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثاً وقد يمكن ان يكون شيئاً واحداً يضاف الى
ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث وح ان جعل
ذلك المجموع موضوعاً كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجرداً عما به التغاير كما يقال مثلاً المثلث
شكل وان جعل محمولاً كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلاً الشكل مثلث
وذلك معنى قوله او كان في نفسه احدهما ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل ذو هو
كالبياض على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل على الموضوع وحده بالمواطاة بل يحمل مع لفظة
ذو كما يقال الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم
ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول قوله اشارة الى اللفظ المفرد والمركب اعلم
ان اللفظ قد يكون مفرداً وقد يكون مركباً واللفظ المفرد هو الذي
لا يراد بالجزء منه دلالة اصلاً حين هو جزؤه مثل تسميتك انساناً
بعبد الله فانك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبد الله
فلست تريد بقولك عبد شيئاً اصلاً فكيف اذا سميته بعيسى بل في موضع
آخر قد تقول عبد الله وتعني بعبد شيئاً آخر فحينئذ عبد الله نعت له لا
اسم وهو حينئذ يكون نعتاً له لا اسماً وهو مركب لا مفرد والمركب ما

هوم

اشارة الى اللفظ المفرد والمركب

عبد الله

يخالف المفرد ويسمى قولاً فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام
الدلالة اسم او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على
معنى موجود لشئ غير معين في زمان معين من الثلثة وذلك مثل قولك
حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك في الدار وقولك لا انسان فان
الجزء من امثال هذين يراد به الدلالة الا ان احد الجزئين اداة لا يتم
مفهومها الا بقرينة مثل لا وفي فان القائل زيد في او زيد لا لا يكون
قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل في الدار او لا انسان لان في
ولا اداتان ليستا كالاسماء والافعال **اقول** قيل في التعليم الاول ان المفرد
هو الذي ليس لجزئه دلالة اصلاً واعترض عليه بعض المتأخرين بعبد الله واشباهه اذا جعل
علماً لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ثم استدركه فجعل المفرد ما لا يدل جزءه
على جزء معناه وادى ذلك الى ان ثلث القسمة بعض من جاء بعده فجعل اللفظ اما
ان لا يدل جزءه على شئ اصلاً وهو المفرد او يدل على شئ غير جزء معناه وهو المركب او
على جزء معناه وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر
وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على
قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك
المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء
منه بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال له
انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو
من ان يراد بجزئه دلالة على شئ آخر او لا يراد وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك
الجزء متعلقة بكونه جزءاً من اللفظ الاول بل يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظاً
برأسه دالاً على معنى بارادة اخرى وليس كلامنا فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من
حيث هو جزءه دلالة اصلاً وذلك هو التقدير الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ

آخرم

الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل جزءه على شئ اصلاً فاذن الرسمان اعني القديم
والمحدث للمفرد متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تأمل متأمل وانصف
من نفسه لا يجد بين لفظة عبد من عبد الله اذا كان علماً وبين لفظة إن من انسان
تفاوتاً في المعنى فان كليهما يصلحان لان يدل بهما في حال آخر على شئ واما كون الاول
منقولاً من نحب والثاني غير منقول فامر يرجع الى حال الالفاظ ولا يتغير بها احوال
الاسم في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح فان المفرد في
المعنى شئ واحد وكذلك ما يقابله سواء سمي مركباً او مؤلفاً ونرجع الى نتيجة الفاظ الكتاب
فنقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلاً زاد في الرسم القديم ذكر
الارادة تنبيهاً على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ وقال حين هو جزءه
ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شئ آخر فان دل بارادة اخرى على
شئ آخر لا يكون من حيث هي جزءه ولا ينافي ما قصدناه وجعل مقابل المفرد
مركباً فان الفرق بين المركب والمؤلف على الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا
الحكم قوله فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل الاقوال
تنحل الى ثلثة اشياء اسماء وافعال وحروف وتشترك في اربعة اشياء وهي كونها
الفاظاً مفردة دالة على معاني بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع لهذه الاربعة
جنسها وتفترق اولاً بفصلين هما دلالتها في نفسها او في غيرها وذلك لانه كما ان من
الموجودات قائماً بنفسه هو الجوهر وقائماً بغيره هو العرض ومن المعقولات معقولاً
بنفسه هو الذات ومعقولاً بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ ما هو دال في نفسه و
دال في غيره والاخير هو الحرف وهو الاداة والاول جنس يقسمه فصلان آخران هما
التعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة والتجرد عن ذلك والاخير هو الاسم والاول هو
الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين فانهم يسمون
الكلمات المؤتلفة مع الضماير كقولك امشي ايضاً فعلاً ففصول الفعل ملكات

وفصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام تعرف بالملكات من غير انعكاس فلذلك
اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو تبيينا وللحديهما بالقوة فقال في حده
وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الازمنة الثلثة و
الفعل لا ينفك بعد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة
المشتركة بينه وبين الاسم عن شيئين احدهما كون معناه موجوداً لغيره مرتبطاً
لذاته به وذلك الغير هو الفاعل وهو قد يكون معيناً وقد لا يكون لكن وجود
التعيين او عدمه لا يتعلق بالفعل نفسه فهو في نفسه انما يقتضي الاحتياج الى
غير لا بعينه لا الى غير بشرط ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقاً كثيراً وهو المراد بقوله
موجود لشيء غير معين وقد يشاركه الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل والمفعول و
الصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين فان من الاسماء ما يدل على نفس
الزمان كالوقت ومنها ما يدل على اجزاء الزمان كالصبوح ومنها ما يدل على معنى
انما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسماء المتصلة بالافعال وجميعها مجردة عن الزمان
المعين الذي يحصل المعنى فيه اما ما تعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير
وهو المراد من قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص
غير متناول لجميع الذاتيات لا سيما الفصل الذي يميزه عن الحرف الا بالالتزام والحد
التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه و
يتعلق بشيء لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة بعينه ذلك التعلق والافعال
الناقصة ما نقص فيه الدلالة على نفس المعنى فيحتاج الى خبر يدل عليه كقولنا كان
زيد قائماً وهي التي سماها المنطقيون كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل
البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب لاشتمال
اكثر الافعال على الضماير وهو ظن فاسد بتحقيقه النحاة فان قولنا قام في
قام زيد خال عن الضمائر وان كان مشتملاً على ضمير في عكسه والكلمة في لغة

اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقوعها في الحال وتسمى قائمة ثم تصرف الى
الماضي او المستقبل بادوات لذلك تقترن بها وظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ
مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان بتعيين
بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والتاليف الثنائي بين
هذه الثلثة يمكن على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو وهما ما يأتلف من
اسمين او من اسم وفعل يسند احدهما الى الآخر كقولنا زيد قائم او قام زيد و
قول الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسماً او فعلاً
يوهم ان التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما الى
الاسم فيرجع التام الى القسمين المذكورين الا ان قوله في المثال حيوان ناطق يدل على
ان المؤلف من الموصوف والصفة يعد في الاقوال التامة وح يكون ما ذهب اليه
النحاة اخص لكنه اسد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع
قوله في القول الناقص الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة لما كانت
الاداة لا تدل الا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى غير يتقوم مدلولها به و
هو المراد بالقرينة فالاداة المقارنة لما تدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا
الانسان والفاقدة اياها وان اقترنت بغيرها لا يكون يدل على كمال ما يدل عليه
في مثلها كقولنا زيد لا والاول تاليف ناقص لانها في قوة مفرد والثاني ليس
بتاليف الا بعد الانضياف الى القرينة **قوله** اشارة الى اللفظ الجزئي و
اللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئياً وقد يكون كلياً والجزئي هو الذي
نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد فاذا
كان الجزئي كذلك وجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور
معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه فان امتنع امتنع لسبب من خارج
مفهومه فبعضه يكون مشتركاً فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه

اشارة الى اللفظ الجزئي و اللفظ الكلي ٥

المفرد

مشتركاً فيه بالقوة والامكان مثل الشكل الكرى المحيط بذى اثنتى عشرة قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل ولا بالقوة والامكان لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئى وهذه الكرة المحيطة بذلك وهذه الشمس ومثال الكلى الانسان والكرة المحيطة بها مطلقة والشمس **اقول** الجزئى الذى رسمه هو الحقيقى والاضافى هو كل اخص يقع تحت اعم وان كان كلياً بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان ويقابلهما الكلى بمعنيين والقوم قد قسموا الكلى الى اقسام خمسة بان قالوا اما ان يوجد فى كثيرين او فى واحد فقط او لا يوجد اصلاً والاخيران اما ان يمكن وجودهما فى كثيرين او لا يمكن لسبب غير المفهوم وامثلتها الانسان والشمس عند من يجوز نظيرها والآله والكرة المذكورة و شريك الآله وفيما ذكره الشيخ كفاية وما فى الكتاب ظاهر **قوله** اشارة الى الذاتى و العرضى اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات ذاتية وعرضية لازمة وعرضية مفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ولست اعنى بالمقوم المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه فى تحقق وجوده ككون الانسان مولوداً او مخلوقاً او محدثاً وكون السواد عرضاً بل المحمول الذى يفتقر اليه الموضوع فى ماهيته ويكون داخلاً فى ماهيته جزءاً منها مثل الشكلية للمثلث والجسمية للانسان ولهذا لا تفتقر فى تصور الجسم جسماً الى ان يمنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث تصوره جسماً وتفتقر فى تصور المثلث مثلثاً الى ان يمنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا فرقاً غير عام بل قد يكون لبعض اللازمة الغير المقومة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك ولكنه فى هذا الموضع فرق **اقول** كل محمول فهو كلى حقيقى لان الجزئى الحقيقى من حيث هو جزئى حقيقى لا يحمل على غيره وكل كلى فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما يخالف الوضع الطبع كقولنا الجسم حيوان وجماد واراد الشيخ

زيدهم

اشارة الى الذاتى والعرضى اللازم والمفارقه

بالمحمولات ههنا ما هى بالطبع فهى اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتى بمعنى آخر كما سيجئ ذكره فيختص هذا باسم المقوم وهو اما ما يتألف منه الذات فيكون ذاتياً بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتى له بهذا المعنى واما ما هو نفس الذات وهو ذاتى بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة بالحدود فقط وكل ما سواهما مما لا يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضى والجمهور يجعلون الذاتى هو القسم الاول وحده وينكرون الثانى لكون الذاتى عندهم منسوباً الى الذات والذات لا ينسب الى نفسها وبالجملة لا يخلو تعريف الذاتى من عسر ما والقدماء قد ذكروا له ثلث خاصيات احدها انه لا يمكن ان يتصور الشئ الا اذا تصور ما هو ذاتى له اولاً وثانيتها ان الشئ لا يحتاج فى اتصافه بما هو ذاتى له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشئ آخر يجعله لوناً فان ما جعله سواداً جعله اولاً لوناً وثالثتها ان الذاتى يمتنع رفعه عما هو ذاتى له وجوداً وتوهماً وهذه الخصوصيات انما توجد عند اخطاره بالبال مع الشئ الذى هو ذاتى له ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتى فى الخاصيتين الاخيرتين فان الاثنين مثلاً لا يحتاج فى اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه فى الوجود ولا فى التوهم الا ان الذاتى يلحق الشئ الذى هو ذاتى له قبل ذاته فانه من علل ماهيته او نفس ماهيته والعرضى اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية هى غير علل الوجود وقد اشار الشيخ فى هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال ولست اعنى بالمقوم المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه فى ماهيته ثم قال ويكون داخلاً فى ماهيته جزءاً منها مثل الشكلية للمثلث يريد به القسم الاول من الذاتى وهو الذاتى عند الجمهور وقد يقال لجزء الماهية بالمجاز فان الجزء الحقيقى لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتى يحمل على الماهية بل انما يكون اللفظ الدال عليه جزءاً من حدها فهو يشبه الجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه ثم انه بين الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة المذكورة فانها موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود فقال ولهذا لا يفتقر فى تصور الجسم جسماً الى ان يمنع

للذاتى م

فى تحقق وجوده بل المحمول الذى يفتقر الموضوع اليه م

فلا يرد ذلك ١١٢

عن سلب المخلوقية عنه من حيث تصوره جسما ونفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان
يمتنع عن سلب الشكلية عنه قال الفاضل الشارح الامتناع عن السلب يلزمه القطع
بالايجاب الا ان الامتناع عن السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا الذي هو شرط
في ان تظهر الخاصية المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزمه لانه قد يكون بالفعل و
قد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عند ما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال بل لا يكون
الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة
عنه بالامتناع عن السلب اقول هذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب والقطع
بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا كانا بالفعل وفي
عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله من حيث تصوره جسما فائدة هذا القيد
ان امتياز الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فعللها لا يمتاز عن علل الوجود
الا هناك قوله وان كان هذا فرقا غير عام اي ليس فرقا بين الذاتيات وبين جميع
العرضيات فان بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر بل هو فرق خاص بين
الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا تلزم الماهية ومثاله ان يفرق بين المثلث و
الدائرة بان المثلث مضلع بخلاف الدائرة فان التضليع يعم المثلث وغيره لكنه وان كان في
يفيد الفرق في الموضع المطلوب قوله اشارة الى الذاتي المقوم اعلم ان اشارة الى الذاتي المقوم
كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصورا
في الاذهان بان يكون اجزاؤها حاضرة معها اقول الماهية مشتقة
عن ما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو والمراد ههنا كل شيء له ماهية مركبة دون
البسائط ويدل عليه ذكر الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان القسم
الاول من الذاتيات التي يعرفها الجمهور قوله واذا كانت له حقيقة غير
كونه موجودا احد الوجودين وغير متقوم به اقول يعني بالوجودين
الخارجي والذهني والشيء قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود

لذاته وقد يكون غيره وهو ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود مقوما له من حيث هو كذلك
قوله فالوجود معنى مضاف الى حقيقته لازما او غير لازم اقول الوجود اللازم
هو لما يدوم وجوده وغير اللازم لما لا يدوم قوله واسباب وجوده ايضا غير
اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها
موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضافا اليها
ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في النفس خاليا عن ما هو جزؤها
المقوم فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود ويقع الشك في
انها هل لها في الاعيان وجود ام ليس اما الانسان فعسى ان لا يقع في وجوده
شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئيات منه ولذلك كان يجد مثالا لا
لغرضنا معاني اخر اقول اسباب الوجود هي الفاعل والغاية والموضوع واسباب الماهية
الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج
قوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور وان لم يخطر
بالبال مفصلة اقول المركبات التي لا يوجد اجزاؤها متمايزة فللانسان اذا تصورها
ان يميز بين اجزائها ويفصلها ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك
لقوته المميزة فالتفاته بالقصد الاول الى المتصور الاول وان كان مشروطا بحضور الاجزاء
معه بالقصد الثاني كما يكون عليه في الوجود مغاير لالتفاته بالقصد الاول الى صور الاجزاء المفصلة
المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تصرفه في المتصور الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا
اليه بالقصد الاول من دون ان يكون الثاني معه كذلك وان كان الاول لا يتم الا وان يكون
الثاني حاصلا معه بحيث يكون له ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها بالقصد مستأنف والتفات
مجرد عن تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت
اليها متى شاء فقوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور اشارة الى حضور
المتصور الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل بقوله ان كل شيء له ماهية فانه انما

بتصور مع حضور اجزائها وقوله وان لم يخطر بالبال مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي الثاني
الذي ذكرناه وقوله كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت
بالبال تمثلت ه اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها
فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض الناظرين فيها وقوله فالذاتيات للشيء
بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات ه اشارة الى
الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما
هو اعم من الذاتي ههنا قوله ولان الطبيعة الاصلية التي لا يختلف فيها
الا بالعدد مثل الانسانية اقول يريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي
لا يعرفه الجمهور ولنقدم لتعريفه مقدمة فنقول المعاني التي لا تمنع مفهوماتها وقوع الشركة
فيها قد يوجد من حيث هي هي لا من حيث انها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية
او موجودة او غير موجودة بل من حيث تصلح لان تكون معروضات لهذه
المعاني وتصير بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودا او غير
ذلك ومع تكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها تسمى من حيث
هي كذلك طبايع اي طبايع اعيان الموجودات وحقايقها وهي التي تسمى بالكلي
الطبيعي وتسمى عارضها الذي يجعلها واقعا على كثيرين بالكلي المنطقي والمركبة
منهما بالكلي العقلي فقوله ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها
وهي قد تكون غير محصلة تتحصل باشياء تقترن بها وهي المعاني الجنسية التي تتحصل
بالفصول وقد تكون محصلة تتكثر بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف بين جزئياتها
الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية فقوله التي لا يختلف
فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني قوله فانها مقومة لتشخص
شخص تحتها اقول اي الطبيعة النوعية ايضا مقومة للاشخاص المختلفة
بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة انما هي تمام ماهية تلك الاشخاص قوله و

لتعرفه

١٦

اشارة الى العرضي اللازم غير المقوم

يفضل عليها الشخص بخواص له ه اشارة الى ما ذكرنا من كونها متكثرة بالعوارض
الخارجة عنها فان هذا الانسان وذاك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التي
هي ماهيتهما بل يختلفان بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع
وغير ذلك وكلها خارجة عن الانسانية المجردة قوله فهي ايضا ذاتية فهذا هو
المقوم اقول وذلك لوجود الخاصيات الثلث المذكورة فيها وهو المقصود قوله اشارة
الى العرضي اللازم غير المقوم واما اللازم غير المقوم ويخص باسم اللازم
وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا
منها اقول لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه وهو اما داخل فيه او خارج
عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب الدائم فان المصاحب منه ما يصاحب دائما
ومنه ما يصاحب وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون والاول
يسمى اللزوم في العرف والثاني يسمى الاتفاق فان الاتفاق لا يخلو عن سبب ما الا ان
الجاهل بسببه يسميه الاتفاق فاللازم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك
الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب من شانه ان يكون معلوما والذاتي ايضا محمول لا ينفك
الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون
الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف
يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات لا دائما او بالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييزه عن
الذاتي فهو تعريفه بالقياس الى الذاتيات لا الى ساير العرضيات كما مر في الفرق بين
الذاتيات ولوازم الوجود قوله مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين و
هذا وامثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا اقول
المحمولات الخارجية اما ان يلحق الموضوع لا بالقياس الى شيء خارج عنه بل بالقياس بعض
اجزائها الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان
فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك والبياض فيه واما ان يلحقه بالقياس الى شيء

خارج عنه كنصف الاثنين الذي يحمل على الواحد بالقياس الى الاثنين فانه مهما قيست الى الثلثة
صارت نصفيته ثلثية ومساوي الزوايا لقائمتين محمول على المثلث قد يلحقه بالقياس زواياه
الى قائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا
والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقا او لحقه لحوقا غير دائم وهو المراد
من قوله وهذا وامثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا
قوله ولكن بعد ما تقوم المثلث باضلاعه الثلثة ه اشارة الى كونها
عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا يلحقه لحوقا واجبا ولكن ليس بعد ما
تقوم المثلث باضلاعه **قوله** ولو كانت امثال هذه مقومات لكان
المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية **اقول** وذلك
لان مقايسته الى كل واحد مما عداه لا ينحصر في حد وكما ان زوايا المثلث
مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف اربع قوائم ولثلث ست قوائم وهلم جرا
وقول الفاضل الشارح مشعر بانه جعل المحمولات التي ليست بالقياس الى امور خارجة
عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج
ثم استنكر كون الصنف الثاني غير متناهية لوقوف الذهن عند حد ما والحق ان
كون الشيء محمولا على شيء امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس
الى شيء فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ابيض فليس
في خارج العقل امرا زائدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع
من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة والامكان
وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في سائر الاشياء
التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع كون امثال هذه
المحمولات مقومات هي ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لم توجد الا
بالقوة فان اجزاء الشيء يجب ان يكون حاضرة معه لا ما استحسنه الشارح

الى امر خارج او لم يكن بالقياس الى شيء في الموضوع نخ

من ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية **قوله** وامثال هذه
ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممتنعة
الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة **اقول** مطلوب الشيخ ان يثبت وجود لوازم
بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فان قوما من المنطقيين انكروا ان
يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك
لانهم وجدوا هذا الحكم محدودا في الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي فاورد الشيخ
لاثبات مطلوبه قسمة حاذى بها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك ان يقال
المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء آخر بل لان ذات الموضوع او
المحمول الماهي هي يقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لهما يقتضيه والقسم الاول يقتضي
ان يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على تصورهما
فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي ان يكون المؤلف قضية مكتسبة من جملة القضايا
التي يشتمل العلوم البرهانية على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا يكون مقومات
لموضوعاتها بل يكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان قوله وامثال هذه ان
كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم الاول قوله كانت معلومة اي معلومة من غير
اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع
كونها غير مقومة وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكورون من المنطقيين وهو مطلوب
الشيخ واعلم ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان
الطويل الذي اقامه الشارح على ذلك والى حل تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال
بعضها الى سائر كتبه وذلك لان اللزوم لما كان مفسرا بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم
شيئا بغير وسط شيء آخر لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او الخارج ولا معنى
للزوم العقلي الا ان تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل لازمه وذلك هو المراد بكونه بينا
واما اللازم بتوسط شيء آخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع

غيبته فلا يكون عند الانفكاك بيّنا وما قيل على ذلك من انه يقتضى ان يكون الذهن منتقلا
عن كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع
العلوم المكتسبة دفعة فى الذهن فليس بوارد وذلك لان اللوازم المترتبة التى تتلازم جميعها
بحسب ماهياتها لا بالقياس الى غيرها فقد يمكن ان يستمر الاندفاع فيها ما لم يطرأ على الذهن
ما يوجب اعراضه عن تلك المتلازمات وعن الالتفات الى غيرها ولكنه يقل فى الوجود فضلا
عن ان يكون غير محصورة واللوازم التى توجد غير محصورة وهى التى تشتمل على امهات
اكثر العلوم فانها هى التى يكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وهى انما يحصل عند تصور
الامور التى اليها يقاس الموضوع وتصور تلك الامور الذى هو شرط فى حصولها ليس مما يوجب
الحصول على الترتيب المؤدى الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك
الاشكال ونرجع الى ما كنا فيه **قوله** وان كان لها وسط تبين به ه اشارة الى
القسم الثانى وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع فى العلوم المكتسبة **قوله** علمت واجبة
به ه اشارة الى ان اللازم لا يكون بيّنا مطلقا بل انما يكون بيّنا عند حضور الوسط
فقط **قوله** واعنى بالوسط ما يقترن بقولنا لانه حين يقال لانه
كذا ه اشارة الى ان الوسط هو الذى يفيد لمية اللزوم اى به تقوم البرهان على اثبات
ذلك المحمول لموضوعه ثم ان الشيخ اراد ان يتوصل من النظر فى حال الوسط الى اثبات
لازم بيّن ينتهى تحليل اللوازم غير البينة اليه وقد بان فى علم البرهان ان الوسط فى البراهين
على المطالب اما ان يكون مقوما لموضوع المطلوب او يكون عارضا له فان كان مقوما
امتنع ان يكون محمول المطلوب مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون
مطلوبا لاشتمال تصور المطلوب عليه بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان الوسط
عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا له
ايضا فهذان مأخذان يشتملان على اصناف البراهين ويسمى الاول مأخذا اولا و
الثانى مأخذا ثانيا **قوله** وهذا الوسط ان كان مقوما للشىء لم يكن

فلا كان

بقياس

التى هى

اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا ه اشارة
الى المأخذ الاول وانما لم يجز ان يكون اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء
يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا المأخذ الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهى
ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه للوسط بوسط آخر او يكون بغير وسط ثم ابطل
القسم الاول بان **قال** فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية
فلم يكن وسط ه اى يحتاج كل وسط فى لزومه الى وسط آخر ويتسلسل وهو باطل
لكونه غير مؤدى الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع جوازه يشتمل على
الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل جزءا من امور غير
متناهية هى باسرها الوسط وان لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد
بقوله فلم يكن وسط ولفظة لم يكن ههنا فعل تام **قوله** وان لم يحتج
فهنالك لازم بين اللزوم بلا وسط ه اى لما بطل القسم الاول ثبت القسم
الثانى وهو مطلوبه ثم انتقل الى المأخذ الثانى **بقوله** وان كان الوسط
لازما منقوما ه اى كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع منعقدا للزوم
للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة واردة ههنا ايضا الا انه لم يفصلها
للايجاز بل قال مبطلا للقسم الاول ه واحتاج الى توسط لازم آخر او
مقوم غير منته فى ذلك الى لازم بلا وسط تسلسل ايضا الى غير
النهاية ه فانه لما كان الوسط الاول لازما جاز كون هذا الوسط الثانى مقوما
او لازما ولذلك قال لازم آخر او مقوم وبابطال هذا القسم يتعين القسم الثانى الذى
هو المطلوب فاستنتج من جميع الاقسام مطلوبه وذلك **قوله** فلا بد فى كل حال
من لازم بلا وسط ه ثم صرح بما اراد منه فقال فقد بان انه ممتنع
الرفع فى الوهم ه ثم بين انه انما اراد بذلك مناقضة القوم المذكور **بقوله** فلا
يلتفت اذن الى ما يقال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه فى الوهم

منعقدا

و

لآخر

وقدم الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لاجزاء
او مفاوتا له اقول مثال آخر للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة
لازم بين للكم ولانواعه انما يلحقها بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس
واحد والفاضل الشارح انما نسب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبر محاذاته
لاقسام العلوم ومأخذ البراهين بل مطابقته الوجود والبرهان الذي اورده وادعى
فيه التقريب وعدم الاحتياج الى ذكر التسلسل وهو ان الماهية ان اقتضت من حيث
هي هي شيئا من لوازمها فما اقتضته هو لازمها بغير وسط وان لم تقتض من حيث
هي هي شيئا فهي من حيث هي هي لا يستلزم شيئا وقد فرضت مستلزمة
هذا خلف ليس كما ذكره لان القسمة فيها ليست بمستوفاة فان من اقسامها
ايضا ان يقال انها تقتضي لوازمها ولكن لا من حيث هي هي بل بعضها
بتوسط بعض على سبيل الدور او التسلسل اولا على سبيل احدهما وما لم يبطل
هذا القسم لا يتم برهانه قوله اشارة الى العرضي الغير اللازم واما
المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز
ان تفارق الموضوع اقول انما لم يقل فجميع المحمولات التي تفارق لان
مقابل ما يمتنع ان يفارق اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق وينقسم الى ما يفارق
والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا ككون زيد فقير الطول عمره مثلا
قوله مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان
شابا او شيخا او قائما او جالسا اقول يمكن ان يتركب الاعتباران
فالسريعة السهلة كالنائم والسريعة العسرة كالمغشي عليه والبطيئة السهلة
كالشاب والعسرة كالجنون قوله اشارة ولما كان المقوم يسمى
ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا
ومنه ما يسمى عرضا وسنذكره اقول قوله ومنه ما يسمى عرضا

اشارة الى العرضي الغير اللازم

اشارة الى الذاتي بمعنى آخر

19

وسنذكره يريد العرض العام قوله اشارة الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا
في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع منه وعنوا به غير هذا المعنى وذلك
هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته اقول يعني بغير
هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هناك هو ما يعم هذا الذاتي والاعراض الذاتية
وهي على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته فجوهر الشيء حقيقته سواء
كان بسيطا او مركبا والماهية ربما يختص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان
يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه او
اخص منه والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي وهو مع القسم الثاني اعني الذي
يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل او العرض الذاتي الاولي انما يلحقان الموضوع من جوهر
الموضوع وماهيته الآن الاول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع
هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده الآن
الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى اعم من ذلك
والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تباين موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد
يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على انواع موضوعه وقد يحمل على اعراض
اخر له وقد يحمل على انواع الاعراض الاخر كالناقص في علم الحساب على العدد و
على الثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون مأخوذا في حد المحمول الا
في الاول بل يكون المأخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض
جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض
الذاتية وح يكون رسمها ما يؤخذ في حده موضوعه او ما يقوم موضوعه مما لا
يخرج عن العلم الباحث فان ما يؤخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم
لا يسمى عرضا ذاتيا وحين يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرنا يخص الاول
بقيد الاولي لان ما عداه انما يلحق الموضوع لامر غيره ما به هو هو قوله مثل ما

للمحمول

لان العدد ناقص يصدق على الثلثة فان الناقص الذي
يوجد الموضوع في حده لان لفظ الناقص عدد
ينقص عند كسوره ان قلنا الثلثة ناقص فالمأخوذ
في حده جنس اذ العدد جنس الثلثة

والمساواة

بلحوق المقادير او جنسها من المناسبة والاعداد من الزوجية والفردية
والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم
الاعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من الفطوسة للانف **اقول** المناسبة
المقدارية بالمعنى الغير العددية كما مرّ والمشترك بينها المناسبة المطلقة وهي كجنس لها
فالمناسبة اذا اخذت على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير ويستعمل في
علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا لجنسها الذي هو الكمية
لكنها لا يستعمل في علم المقادير ولا في علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعها
كما ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك قال بلحوق المقادير او جنسها **قوله** وقد يمكن
ان يرسم الذاتي برسم ربما جمع الوجهين جميعا **اقول** انما قال يرسم ولم
يقل يحد لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان يجمع في حد لانها لا يشترك في الذاتيات
المميزة لكنها يمكن ان يجمع في رسم لانها ربما يشترك في لوازم يميزها عما عداها وذلك الرسم
هو ان يقال ما يؤخذ في حد الموضوع او يأخذ الموضوع في حده فالاول مقوماته
والثاني اعراضه الذاتية الاولية وان اريد ان يجمع جميع الاعراض الذاتية قيل ما
يؤخذ في حد الموضوع او يؤخذ الموضوع او ما يقومه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه
في حده واعلم ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ الموضوع فيه اضطراري
قال الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي باخذ الموضوع في حده وهو هذه
عبارة المتقدمين اوردها الشيخ في الشفا وتبعه مقلده المتاخرين وبين في
الحكمة المشرقية بطلانها بان الموضوع بماهيته ووجوده متميز عن ماهية العرض و
وجوده فكيف يؤخذ في حده وايضا الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها
بل تعلقها بها لعرضيتها وهي من لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ عن تلك
العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بناء عليه هو ما يحمل على الشيء
لما هو هو او هو الذي يقتضيه الشيء بما هو هو قال في ذلك لان الماهية تقتضي

المقومات اقتضاء المعلول العلة ويقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول **واقول** ما
ذكره الشيخ في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضي
تخصصها بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب اسمائها انما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها
واما حقايقها في انفسها فانما يكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات و
ان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود في الحد التام يلتئم من مقومات الماهية دون
مقومات الوجود فما كانت من تلك الماهيات بسايط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود
لها وما لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتملة
على موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك فيما لا يقتضي
تصور ذواتها التفاتا الى موضوعاتها اما ما يقتضي التفاتا اليها فانما يكون مفهوماتها
مركبة عن حقايقها وعن اعتبار موضوعاتها وينبغي ان يحد باعتبار الموضوعات
وذلك لان التحقق بالشيء في الوجود غير التحقق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا
المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لاوردناه بالفاظه
وظاهر ان الاعراض التي تمثل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات قد لم يفهم
من غير التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق في نفس الكمية و
المناسبة اتفاق في كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين في الحد
بحسب ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع اخر فان جردت هذه التعريفات عن اعتبار
الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجية
انقساما بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال ولا يكون شيء من ذلك عرضا ذاتيا
للكم والعدد ولا لغيرهما وكذلك في باقيها ولست ادري كيف يصنع هذا الفاضل
الذي لم يقلد المتقدمين فيها ايخالف الجميع في جعلها اعراضا ذاتية ام يخالفهم
في تعريفاتها بما عرفوها به مخترعا من نفسه لها تعريفات اخر اما نحن معاشر المقلدين
فلما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها

المتناولة للموضوعات كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة
بحسب التسمية او بحسب الماهية فلسنا نقدر على ان نتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها
ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا نابى من ان نجوز ان يكون الحد الماخوذ فيه الموضوع
الذي ذكروه حدا غير حقيقي بحسب الماهية وحدها على ما اشار اليه الشيخ فكثيرا ما
يطلق اسم الحد على ساير التعريفات بالمجاز والتوسع فهذا ما عندي فيه واما
الرسم الجامع الذي اورده الفاضل الشارح فهو رسم للمحمولات الاولية التي هي
الجنس والفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية فقط نقله الشارح الى ههنا
ويخرج منه المقومات البعيدة كاجناس الاجناس والفصول وفصولها وساير
الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك فاذن ليس
بجامع للذاتيات بالوجهين جميعا **قوله** والذي يخالف هذه الذاتيات
فما يلحق الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض
فانها انما يلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او لامر اخص منه مثل
لحوق الحركة للموجود فانها انما يلحقه لانه جسم وهو معنى اخص
منه وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه
انسان **اقول** لم يذكر قسما من الاقسام المذكورة وهو ما يلحق الشيء لاجل امر
يساويه وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة بالشرط المذكور كالضاحك
الذي يلحق الانسان للتعجب ومساوي الزوايا لقائمتين الذي يلحق المثلث لو ما
بينهما ولعل الشيخ حذفه ايثارا للاختصار وهذا ايضا خارج عن الرسم
الجامع الذي ذكره الشارح **قوله** اشارة الى المقول في جواب ما هو
يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون بين
الذاتي وبين المقول في جواب ما هو **اقول** هولاء لما سمعوا ان الجنس
مقول في جواب ما هو حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا

مثلا م

اشارة الى المقول في جواب ما هو

بين ابهام العكس

بين الجنس والفصل كما حكى عنهم او عن امثالهم في كتاب الجدل فاذا حصل عليهم اي
نبهوا على تحقيق ما ادى اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان يذكروا
انهم عنوا بالذاتيات اجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية لزمهم ان
لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب ما هو عندهم فرق ولاجل ذلك
قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون لا يميزون ولم يقل انهم يقولون
كذا ثم لما تنبه بعضهم للفصول وراها وجدها غير صالحة لجواب ما هو ذهب
الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو عام
يعني الجنس وهو المراد **بقوله** فان اشتهى بعضهم ان يميز كان الذي
يؤل اليه قوله هو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات
ما كان مع ذاتيته اعم **قوله** ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم الحال
في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس
ويستعرفها **اقول** يقال تبلبلت الالسن اي اختلطت والمراد ان كلامهم
يختلط اذا نبهوا على ما يناقض رايهم وذلك بايراد فصول الاجناس كالحساس
للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس وعامة لكونها مساوية لها
في الدلالة وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية
مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك **فقال** لكن الطالب بما هو انما يطلب
الماهية وقد عرفت الماهية وانها انما يتحقق بمجموع المقومات
اقول يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل ماهية انما يتحقق بان يكون
اجزاؤها حاضرة معها **قال** فيجب ان يكون الجواب بالماهية ه ثم نبه
على منشا غلطهم **بقوله** وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل
في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل
في جواب ما هو والواقع في طريقه **اقول** وذلك لان القوم لم يفرقوا

بين نفس الجواب التى هى الماهية وبين الداخل فيه او الواقع فى طريقه الذى هو جزء الماهية
يعنى الذاتى قال الفاضل الشارح والفرق بين الداخل فى جواب ما هو والمقول فى طريقه
ان الجزء اذا صار مذكورا بالمطابقة كان مقولا فى طريق ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان
داخلا فى جواب ما هو ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتى
اى ذاتى كان على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل فى الجواب هو الذاتى
الذى هو جزء الماهية فقط على ما يقتضى عرفهم ويحمل الاشتباه الثانى الواقع بين الجواب و
بين الذاتى الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول فى الطريق فيكون المقول فى طريق
ما هو هو الذاتى الاعم وح يكون الداخل فى الجواب اعم من المقول فى الطريق ومما يؤيده
ان الشيخ عرف الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل فى الجدل على ما يستحله الظاهر تون
بكونه مقولا فى طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتى الاعم فان الذاتى
المساوى انما يكون عندهم حدا وايضا الشئ قد يعرف بالذاتى الاعم اولا ثم يقيد بالمساوى
حتى يتحصل ماهيته فاذن الاعم قد وقع فى الطريق واما المساوى فقد وقع عند الوصول الى
المقصد الذى هو تحصيل الماهية **قوله** واعلم ان سؤال السائل بما هو بحسب ما يوجبه
كل لغة هو انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه بالمطابقة واما هو هو باجتماع
ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يتحصل ذاته المطلوب فى هذا السؤال تحقيقها
والامر الاعم لا هو هوية الشئ ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يدلوا
على المفهوم المستحدث ويأتوه الى غير ما يفهم دالبين على ما اصطلحوا عليه
عند النقل كما هو عادتهم وانت عن قريب ستعلم ان لهم عن العدول عن
الظاهر فى العرف غنى **اقول** بيان ذلك ان المباحث العلمية لا يتعلق بالالفاظ
الا بالعرض كما مر واذا تعلقت بها فيجب ان يحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة
ما لم يطرأ عليها نقل اصطلاحى ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث هو مقيد
بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلى وبين انه انما يورد سؤالا اما عن حقيقة الذات

ان يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ
على عرف ثان ولكن عليهم اص ح

او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما يتبين فى باب المطالب ثم بين ان المعنى الذى يجعله القوم ما ذاته
ليس هو احدهما لان حقيقة الذات انما يتحصل باجتماع ما يعمه يعنى الجنس القريب وما يخصه
يعنى الفصل والامر الاعم الذى يذهبون اليه ليس هو ما به الشئ هو يعنى حقيقته ولا هو
ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوى فان ذهبوا الى
اصطلاح طارئ عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم ان يبينوا المفهوم الذى اصطلحوا
عليه والسبب الموجب للنقل من العرف اللغوى الى الاصطلاحى وان ينسبوا ذلك الى
القدماء فان طريقتهم فى هذه الصناعة هى التزام مصطلحات القدماء مع ما يلزمها و
يلزمهم عليها على ما شحنوا كتبهم به وليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون عن هذا التعسف
على ما سنبينه **قوله** اشارة الى اصناف المقول فى جواب ما هو اعلم ان اصناف
الدال على ما هو من غير تغيير مفهوم العرف ثلثة **اقول** يعنى بالعرف اللغوى
المذكور ووجه الحصر ان يقال المسئول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء
كثيرة والاول اما ان يكون كليا او يكون جزئيا والثانى اما ان يكون تلك الاشياء مختلفة
الحقائق او يكون متفقة الحقيقة وهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلثة اصناف لان
الجواب عن صنفين منها واحد وذلك لان المسئول عنه ان كان شيئا واحدا او كان
كليا فيجاب بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا شاركه غيره فى السؤال فهو جواب فى حال
الخصوصية المطلقة وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام الماهية المشتركة
بينها ولا يجاب بذلك اذا اختص السؤال بواحد منها فهو جواب فى حال الشركة المطلقة و
ان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب فى الحالتين
هو نفس ماهية ذلك الشئ او تلك الاشياء فهو جواب فى حالتى الشركة والخصوصية معا وقد
ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذى هو الدال على ما هو ثلثة لا يزيد ولا ينقص والشارح
جعل المطلوب فى الصنف الذى يدل بالخصوصية المحضة ماهية شخص واحد ومثل
بزيد اذا قيل انه ما هو وهو سهو منه فانه من الصنف الثالث كما ذكر فى الكتاب

اشارة الى اصناف المقول فى جواب ما هو

قوله احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة
الحيوان الناطق على الانسان اقول الحدود يكون بحسب الاسم ويجاب به عما هو
طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب
بحد واحد في الموضعين باعتبارين فلعله لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود لئلا
يتخصص باحدهما بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما قوله والثاني بالشركة
المطلقة مثل ما يجب ان يقال حين يسأل عن جماعة مختلفة فيها مثلاً
فرس وانسان وثور ما هي وهنالك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان
اقول اما انه لا يجب اي لا ينبغي فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يحسن فلانه لو
اورد حد الحيوان بدله لكان المورد مشتملاً على ما يجب لكنه لم يحسن فانه لا حاجة
الى ذلك التفصيل قوله واما ما هو الاعم من الحيوان كالجسم فليس هو لها
بماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الانسان والفرس و
الثور ونحوها فاخص دلالة مما يشتمل تلك الماهية اقول هذا شروع في
بيان ذلك بان المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص منه او مساويا
له وابطل الجميع وذلك ظاهر الى قوله في ابطال المساوي ٥ واما مثل الحساس و
المتحرك بالارادة طبعاً وان انزلنا انهما مقومان مساويان لتلك
الجملة معاً بالشركة فليسا يدلان على الماهية اقول وانما قال ذلك لانهما عند الجمهور
فصلان متساويان يقومان الحيوان والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي يتحصل به الجنس لا
يكون فوق واحد لان الواحد ان لم يتحصل به الجنس لا يكون فصلاً وان يحصل به كان ما عداه
فضلة فلا يكون فصلاً اللهم الا ان يكون الفصول مأخوذة عن علل مختلفة وح يكون الفصل
الحقيقي مجموعها وكل واحد منها هو جزءه وربما يكون الفصل الحقيقي شيئاً لا يدل على ذاته
الا لعرض ذاتي له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على
فصل الانسان فان وجد له عرضان يشتبه تقدم احدهما على الآخر فقد يشتق

له عن كل واحد منهما اسم وح ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير
معنييهما والحساس والمتحرك في هذا الموضع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي
هو النفس الحيوانية التي هي معروضة للحس والحركة فاشتق له اللقب منهما ولما لم يكن هذا
التحقيق منطقياً اعرض الشيخ عنه وعرض بان ذلك مخالف للتحقيق بقوله وان
انزلنا انهما مقومان اي ان فرضنا قوله وذلك لان المفهوم من الحساس و
المتحرك بالارادة وامثال ذلك بحسب المطابقة هو انه شيء له قوة
حس وحركة وكذلك مفهوم الابيض هو انه شيء ذو بياض فاما ما ذلك
الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ الا على سبيل الالتزام حين يعلم
من خارج انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الا جسما اقول يريد ان الفصول
والعرضيات كلها لا يدل على اصل الماهية الذي يدل عليه الجنس الا بالالتزام وذلك
لان الفصول تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها فاما الشيء الذي يتحصل
بها او يكون موضوعاً لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه لكان ما به
الاشتراك داخلاً في ما به الامتياز او الاشياء الداخلة في الحد رجة هذا خلف
قوله واذا قلنا لفظة كذا يدل على كذا فانما نعني به طريق المطابقة
او التضمن دون طريق الالتزام اقول يريد بهذه الدلالة الدلالة على الماهية
او على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح وادى به ذلك الى ان جعل
دلالة الالتزام مهجوراً في جميع المواضع والحق في اختصاص المطابقة والتضمن
بهذه الدلالة ان لفظة ما انما يقصد بالقصد الاول ما يطابق المسؤول عنه دون
ما عداه ثم يتعلق باجزائه بالقصد الثاني لكون المسؤول عنه متعلق الهوية بها
فبقي اللوازم غير مقصودة مطلقاً قوله وكيف والمدلول عليه بطريق
الالتزام غير محدود اقول اي اللفظ الذي يقصد شيئاً محدوداً اذا
دل على الماهية او على مفهوم الاسم ويتناول ما يدخل فيهما فقد وسع

على اشياء محدودة واما اللوازم الخارجية فلكونها غير محدودة لا يجوز ان يكون مقصودة له
قوله وايضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس
بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضاحك مثلا فانه من طريق الالتزام
يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح في
جواب ما هو فقد بان ان الذي يصلح فيما نحن فيه ان يكون جوابا عن ما هو
ان يقول لتلك الجملة انها حيوانات اقول وهذا تصريح بتخصيص الدلالة
المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخواص فقد يكون صالحا للدلالة بالاتفاق
في سائر المواضع والا لكانت الرسوم ايضا مهجورة على الاطلاق وكذلك الحدود
الناقصة التي تخلو عن الاجناس وايضا الشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في الفصل
الذي قسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة فقال بعد ان قسم الدال على الماهية الى الجنس و
النوع ما هذه عبارته والحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس
جنسا اذ المراد ههنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا نص صريح
على التخصيص بهذا الموضع قوله ونجد اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة
ما يشترك فيه هي من المقومات المشتركة بينها التي تخصها وما في حكمها
وضعا شاملا انما تخلي عما يخص كل واحد منها اقول يريد انه اذا
بطلت الاقسام باسرها تعين الحيوان للجواب فانه هو الذي يشتمل على جميع الذاتيات
المشتركة التي تخص هذه المختلفات المسؤول عنها وتخلى عن فصل كل واحد منها
قوله هذا واما الثالث فهو ما يكون لشركة وخصوصية معا مثل
ما انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي
يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس اقول اي من غير تغيير العرف
اللغوي قوله واذا سئل ايضا عن زيد وحده ما هو لست اقول
من هو كان الذي يصلح ان يجاب به انه انسان ه اشارة الى

الفرق بينهما وبين من فان الاول قد مر بيانه والثاني انما يطلب به العوارض المشخصة
ويكون جوابه زيدا وما يجري مجراه قوله لان الذي يفضل في زيد على
الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق و
في رحم امه وغير ذلك عرضت له اقول يريد ان يفرق بين الاشياء
التي يدخل على معنى كالحيوان ويجعله اشياء مختلفة الحقائق كالانسان والفرس و
بين الاشياء التي تدخل على معنى آخر كالانسان ويجعله اشياء متفقة الحقائق
كزيد وعمرو ولنورد لبيان ذلك مقدمة هي ان نقول من الكليات ما قد يتصور
معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه و
لا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه
لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه
ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل
بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل
بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا
بنفسه او بما انضاف الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء
مختلفة الحقائق بل يقال حين يقال على اشياء لا يختلف الا بالعدد فقط وهذان
يشتركان في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغيرية الا ان اللاحق
معط لقوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولاحق به بعد التقوم
في الصورة الاخيرة ويسمى عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار
الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون
معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق و
لا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث
يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال

لانه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان
نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس
بجزئه لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك
الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج متأخر عنه لان الانسان ما لم
يوجد لم يحصل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه والحيوان
الثالث هو الانسان نفسه لانه مأخوذ مع الناطق والاشياء التي تنضاف بعد تحصله
لا تعده اختلافا في الماهية بل ربما يجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان
الاسود وكهذا الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى
ويجعله اشياء مختلفة الحقايق وبين الاشياء التي تدخل عليه ويجعله اشياء متفقة الحقيقة
واذا تقرر ذلك فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل الوجود فكان
كل ما ينضاف اليه ويقترن به مما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير متقوم اياه بل عارض
له بخلاف الحيوان ولذلك كانت ماهية الاشخاص هي شيئا واحدا وهو المراد من
قوله لان الذي يفضل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في مادته
التي منها خلق قوله لا يتعذر علينا ان نقدر عروض اضدادها في اول
تكونه ويكون هو هو بعينه ه اشارة الى ان العوارض واللوازم لما فارقته
بعد تحصله فلا تتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضناه
اسود لم تتبدل انسانيته قوله وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا
نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي
كان يتكون انسانا فاما ان يتم تكونه مما يتكون منه فيكون انسانا
واما ان لا يتم فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان اقول
يريد ان الماهية لا يمكن ان يكون كذلك لانها ان تبدلت ارتفع الشيء الذي
هي ماهيته قوله وليس يحتمل التقدير المذكور من انه لو لم تلحقه

لواحق جعلته انسانا ه يعني الناطقية قوله بل لحقته اضدادها او
مغايراتها ه يعني اللاناطقية او الصاهلية قوله لكان يكون حيوانا
غير انسان ه يعني فرسا مثلا قوله وهو ذلك الواحد بعينه ه يعني
يكون بعد تكونه فرسا هو ذلك الواحد الذي امكن قبل ذلك ان يكون انسانا ومراده من
ذلك الاشارة الى ان محصل الماهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل ايضا مع بقاء الماهية
قوله بل انما يجعله حيوانا ما يتقدمه فيجعله انسانا ه اشارة الى
تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود
الجنس في العقل متقدما على تصوره قوله وان كان على غير هذه الصورة
فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي اقول اي ان كان هذه الطبايع
المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا في انفسها وكانت التي فرضناها فصولا
عوارض فهو على غير حكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان
يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقايق والتي لم تختلف اي اشياء كانت اذا
سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد قوله النهج الثاني في الخمسة المفردة
والحد والرسم اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول
في جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو
اما ان يكون حقايق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد
فقط مختلفة فاما ما يتقوم به من الذاتيات فغير مختلف اصلا والاول
يسمى جنسا لما تحته والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا كل
واحد من مختلفات الحقايق تحت القسم الاول نوعا له بالقياس اليه
ه وهو ظاهر قوله على ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين
على معنيين مختلفين اقول النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما
نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او

النهج الثاني في الخمسة المفردة والحد والرسم

الواعا اخر التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو
نسبته الى الاشخاص التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة
التي تخص باسم نوع الانواع تناول الجنس للانواع والثاني قد يشارك نوع الانواع وحده في
موضوعاته ويباينه باحد اعتباريه اعني النسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا
اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة والنقطة والآن فالنوعان يختلفان في المعنى لثلثه
اشياء احدها اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركيبه من جنس و
فصل والآخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جائزا للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها
جواز مباينة الاضافي للحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا
من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في
الموضوعات حين لا يكون تحت جنس **قوله** ومما يسهو فيه المنطقيون
ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص
اقول وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص وهو اظهر فان الاول يوهم ان
يكون لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني ظنهم ان له
دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع تحت جنس فانه
لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد و
مراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير فجعلوا
للجنسين دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين
ومقيدة بما يصف الاشخاص في الموضع الآخر **قوله** اشارة الى ترتيب
الجنس والنوع ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع
قد تترتب متنازلة ٥ اي ربما تترتب لان ترتبه ليس بواجب في جميع
المواد **قوله** ويجب ان ينتهي ٥ وذلك لانها لو لم تنته في التصاعد لزم
تركب المعنى الواحد من مقومات لا تتناهى فيتوقف تصوره على احطار

اشارة الى ترتيب الجنس والنوع

جميعها

جميعها بالبال قال الفاضل الشارح وايضا يوجب ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية
وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصته من الجنس وهو محال على ما تبين في الالهيات ولو
لم ينته في التنازل لما تحصلت الاشخاص والانواع الحقيقية اعني اعيان الموجودات التي
يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها **قوله** واما الى ماذا ينتهي في
التصاعد او في التنازل من المعاني الواقعة عليها الجنسية والنوعية و
ما المتوسطات بين الطرفين فمما ليس بيانه على المنطقي وان تكلفه
تكلف فضولا بل انما يجب عليه ان يعلم ان ههنا اجناسا عالية او اجناسا
عالية هي اجناس الاجناس وانواعا سافلة هي انواع الانواع واشياء
متوسطة هي اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها
في مرتبته خواص **اقول** يريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست
من هذا العلم لانها المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية فالمنطقي من
حيث هو منطقي لا ينظر فيها واما النظر في ان لكل واحد من العالية الى السافلة
في مرتبته خواص فانما يلزمه لان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي
الذاتية المذكور **قوله** واما ان يتعاطى النظر في كمية اجناس الاجناس و
ماهيتها دون المتوسطة والسافلة كان ذلك مهما وهذا غير مهم
فخروج عن الواجب وكثيرا ما الهم الاذهان زيغا عن الجادة **اقول**
يعرض على سائر المنطقيين فان مقدمهم الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات
العشرة التي هي اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذي
يليق بالمبتدئين في كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها شبيهة مصادرة لهذا العلم لا
جزءا منه وتبعه الجمهور في ذلك بل زادوا في بياناتها عليه ولا شك في ان النظر
في ذلك ليس من المباحث المنطقية الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى النظر في
الاجناس المتوسطة والسافلة في كونه مهما او غير مهم في هذا العلم خروج عن الانصاف

الاعراض م

فان المنطق انما يحتاج فى استعمال قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المقدمات الى
ذلك لانه ما لم يعرف ان محدوده وكل واحد من حدى مطلوبه تحت اى جنس
من الاجناس العالية يقع بحسب الماهية لم يمكن له ان يحصل الفصول المترتبة والاسائر
المحمولات التى تتركب منها التعريفات ويستفاد منها التصديقات بحسب الاغلب كما بين
فى مواضعها واما المتوسطة والسافلة التى لا تنحصر فى عدد فانما يستغنى عن ايرادها
لاشتمال العالية المحدودة عليها وتمام تشبيه ذلك ان الطبيب من حيث هو طبيب
يجب ان لا ينظر الا فى حال بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة
ويزيل المرض فان نظر من حيث هو طبيب فى ماهيات اشياء ربما يستعملها
اى معدنية او نباتية او حيوانية ومعادنها اين هى واوقات تحصيلها
متى هى وشرائط حفظها ما هى وكم هى دون ما لم يسمع به او لم يقع اليه مما يمكن
ان يكون معرفته انفع فى علمه كان ذلك مهما وغيره ليس بمهم فخروج عن الواجب
الا انه لما تصور امكان الاحتياج اليها فى استعمال قوانينه الحافظة للصحة او
المزيلة للمرض اضاف النظر فيها بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزءا من علمه وهذا
دأب اصحاب سائر الصناعات العلمية فانهم يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون
اليه فى تتميم تلك الصناعات وان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول الى
غاياتها **قوله** اشارة الى الفصل واما الذاتى الذى ليس يصلح ان يقال
على الكثرة التى كليته بالقياس اليها قولا فى جواب ما هو فلا شك فى
انه يصلح للتمييز الذاتى لها عما يشاركها فى الوجود او فى جنس ما
اقول كل ذاتى اما ان يكون مقولا فى جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتى له او لا يكون
والثانى اما ان يكون داخلا فيما يقال فى جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما
كان المقول فى جواب ما هو على الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام ما هيتها
المشتركة بينها فالذاتى الخارج عما يقال فى جواب ما هو لا يوجد الا فى القسم الاخير

اشارة الى الفصل

ويكون

ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص بالبعض مقوما له فهو
ما يفيده الامتياز عما يشاركه فهو صالح للتمييز الذاتى لذلك البعض والداخل فى
جواب ما هو ان كان مقولا فى جواب ما هو على كثرة اخرى مثل الاولى فحكمه
حكم المقول فى جواب ما هو وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتى
لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتى وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا
بالجنس كالحساس للنامى مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان
عند من يجعله مقولا على غير الحيوان كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان
الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على
التقدير الاول فعن كل ما عداه مما فى الوجود واما على التقدير الثانى فعن كل
ما يشاركه فى الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما فى الوجود اذ
لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه فى الحيوانية وهو المراد بقوله عما يشاركها
فى الوجود او فى جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتى
الذى لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له
او اخص منه والمساوى له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه فى الوجود والاخص
منه يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه فى الجنس الذى يعمهما ولزمهم على ذلك
تجويز تركب اعم الذاتيات الذى هو الجنس العالى من امرين مساويين له
ليس ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا
لاصولهم التى بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات
قوله ولذلك يصلح ان يكون مقولا فى جواب اى شىء هو فان اى
شىء هو انما يطلب التمييز المطلق عن المشاركات فى معنى الشيئية فما
دونها فهذا هو المسمى بالفصل **اقول** نبه على ان الفصل هو المقول فى جواب
اى شىء هو ثم بين ان هذا الاطلاق موافق لعرف اللغة كما بين فى جواب ما هو

بقوله فان اى شئ انما يطلب التميز يعني ان السوال باى قد يطلب به التميز العام
عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى شئ او ما يجرى مجراه فيقال اى شئ هو
وقد يطلب به التميز الخاص عن بعضها مما هو دون الشئ المطلق وذلك اذا اضيف
الى شئ اخص منه كما يقال اى حيوان هو وغرض الشيخ فى التلفظ بالوجود
والشئ ههنا تعميم الاشياء التى يطلب التميز عنها من غير ملاحظة كون الوجود
والشيئية عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فائدة لذلك
ههنا وقد يكون فصلاً للنوع الاخير كالناطق مثلاً للانسان وقد يكون فصلاً (قوله م)
للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس نوع الاخير مثل الحساس فانه فصل الحيوان
وفصل جنس الانسان وليس جنساً للانسان وان كان ذاتياً اعم منه
اقول لما فرغ عن بيان ماهية الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية الى ان
فصلية كل واحد من الذاتيات التى لا يصلح لجواب ما هو بالقياس الى اى شئ
يكون وعند وصوله الى فصل الجنس اشار الى ما ذكره مجملاً من مناقضة القائلين
فيما مر بان المقول فى جواب ما هو هو الذاتى الاعم واحال بيانه الى هذا الموضع
بقوله فتعلم من هذا انه ليس كل ذاتى اعم جنساً ولا مقولاً فى جواب
ما هو قوله وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذى هو فصله مقوم
وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم اقول يريد ان الفصل الذى يحصل
به الجنس نوعاً ما انما يكون لاعتبارين احدهما بقياسه الى الجنس المتحصل به و
الثانى بالقياس الى النوع المتحصل به والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم
الحيوان الى الانسان وغيره والثانى هو التقويم فانه يقوم الانسان لكونه
ذاتياً له واما قولهم الفصل مقوم لحصته من الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه
فانه بمعنى كونه سبباً لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءاً منه والتميز بعد التقويم
لانه عارض بحسب اعتبار الشئ الى غيره فيكون متاخراً عن اعتباره فى نفسه

ومقوم

(اشارة الى الخاصة والعرض العام)

ومقوم النوع العالى يقوم السافل لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم
السافل هو ما ينضاف الى العالى ومقسم الجنس السافل مقسم العالى لان العالى
مقول على جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال ان يكون احد اقسام العالى هو السافل بنفسه
قوله اشارة الى الخاصة والعرض العام اما الخاصة والعرض العام
فمن المحمولات العرضية والخاصة منها ما كان من اللوازم او العوارض
غير المقومة لكلى ما واحد من حيث ليس لغيره سواء كان ذلك نوعاً
اخيراً او غير اخير وسواء عم الجميع او لم يعم اقول لما فرغ من المحمولات
الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهى تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها والى ما
يعرض والاول خاصة والثانى عرض عام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كلياً
فالخاصة قد تكون للجنس العالى كالموجود لا فى موضوع للجوهر وللمتوسط كالملون
للجسم وللنوع الاخير كالكاتب للانسان وقد يكون لازمة كذى الزوايا الثلاث
للمثلث ومفارقة كالماشى للحيوان وقد يكون عامة لاشخاص موضوعها كالضاحك
بالطبع للانسان وخاصة بالبعض كالكاتب بالفعل له وقد يكون مفردة كالكاتب له
ومركبة كمنتصب القامة بادى البشرة له وقد يكون بالقياس الى شئ لا يوجد فيه وان
لم يكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذى الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس
دون الطائر ولا بالقياس الى شئ بل بالاطلاق كما مر وكل خاصة نوع وان سفل
خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس وربما يكون عرضاً عاماً لما تحته وربما لا يكون
قوله واما العرض العام فهو ما كان منها موجوداً فى كلى وفى غيره
عم الجزئيات كلها او لم يعم اقول والعرض العام قد يكون ايضاً
للجنس العالى كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان وقد يكون لازماً
كالزوج للاثنين ومفارقاً كالنائم للانسان وقد يكون عاماً للجزئيات
كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض له قوله وافضل الخواص

ما عمّ النوع واختصّ به وكان لازماً لا يفارق وانفعها في تعريف الشيء ما
كان بيّن الوجود له مثال الخاصة الضاحك للانسان وكون الزوايا مثل
قائمتين للمثلث **اقول** الخاصة قد تعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر من حيث
وقوعها في التعريفات وتوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين
فافضلها بالاعتبار الاول ما يكون شاملة لاشخاص الموضوع خاصة به لا بالقياس الى
غيره بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما يكون مع ذلك بيّنة الوجود
له فان التعريف بالخفي غير منجح **قوله** ومثال العرض العام الابيض للبيضاء لحي
اقول البيضاء لحي بري يقال له بالبونانية ققنس وهو متولد غير متوالد وقد يذكر له قصة
ويتمثل في البياض به كما في السواد بالغراب **قوله** وربما قالوا العرض مطلقاً
محذوفاً عنه العام ومتحلقوا المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو
العرض الذي يقال مع الجوهر وليس هذا من ذلك بشيء بل معنى هذا العرض
هو العرضي **اقول** المشهور عند الظاهريين اطلاق العرض على ما يوجد فقط للموضوع و
اطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساوياً له كما ذكر في الجدل والعرض الذي هو قسيم
الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فلعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه لحد
الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد وايضاً فان
العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملاً غير ذاتي فظنوه عرضاً
عاماً لذلك وغفل عن كونه محمولاً بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولاً
بالمواطأة **قوله** وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو
اخص منه عرضاً عاماً فان الاكل والمشي من خواص الحيوان ومن الاعراض
العامة بالقياس الى الانسان **اقول** كل واحد من الخمسة انما يكون واحداً منها
بالقياس الى شيء فان الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو
جنس لشيء نوعاً لغيره وكذلك البواقي وقد يتمثل الى هذا الموضع بالملون فيقال

انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا الملون بوجه آخر وخاصة
للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحاً في بعض الصور ولكن لا يناقش في الامثلة
قوله تنبيه فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة
والعرض العام يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها
بالاسم والحد **اقول** هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح الاستقراء
يدل على ان الشيخ عبّر في هذا الكتاب بالاشارات عن فصول تشتمل على احكام يثبت
بتجشم كسب وبالتنبيهات عن فصول يكفي في ثبوت احكامها النظر في حدودها او
فيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في
هذا الموضع ان يبيّنوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية والمباينات
بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة هي ان كل واحد من الخمسة
قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي يقبل الابعاد اعني
حد الجسم عليه ايضاً وههنا بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة باتفاق المحققين هو
فنقول انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي
المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع لا لغير كونه محمولاً على شيء
انما يعتبر كونه محمولاً من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبّه عليه بقوله
يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي لا بالقياس
الى ما تحتها من حيث هو نوع اضافي بل بالقياس الى ما فوقها وايضاً القسمة المخمسة
تخرج الحقيقي وحده الى الفعل والتي تخرج الاضافي انما تكون بالقوة مسدسة
لانها لا تخرج الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اردنا
الحقيقي مثلاً الكليات المحمولات اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية والذاتية
اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة وهي الجنس او على متفقاتها
وهي النوع واما ليست بمقولة وهي الفصل والعرضية اما مختصة بموضوعاتها

وهى الخاصة او غير مختصة وهى العرض وهذه القسمة وما يجرى مجراها يخرج الحقيقى وحده

محتمة واما اذا اردنا الاضافى فنقول مثلا الكليات ينقسم الى ممكنة الوقوع فى

جواب ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع اذا ترتبت فى العموم والخصوص

فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع فى جواب ما هو ينقسم الى

ذاتى هو الفصل والى عرضى هو اما الخاصة والعرض وهذه بالقوة مشتملة على

قسم آخر وهو ما يمكن وقوعه فى جواب ما هو ولا يترتب او لا يعتبر ترتبه تحت عام

وهو النوع الحقيقى فيكون بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك فى كل قسمة يجرى

مجرى المنع فى اخراج الاضافى **قوله** اشارة الى رسوم الخمسة فالجنس

اشارة الى رسوم الخمسة

يرسم بانه كلى يحمل على اشياء مختلفة الحقائق فى جواب ما هو والفصل

يرسم بانه كلى يحمل على الشئ فى جواب اى شئ هو فى جوهره والنوع

يرسم باحد المعنيين بانه كلى يحمل على اشياء لا يختلف الا بالعدد

فقط فى جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثانى انه كلى يحمل عليه الجنس و

على غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها كلية يقال على

ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتى والعرض العام يرسم

بانه كلى يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتى

اقول الكلى هو الجنس للخمسة ولذلك وضعه فى اوائل رسومها والكلى يقع

بالاشتراك على طبايع الموجودات فى حدها وهو الطبيعى وعلى العموم الذى اذا

لحقها اشتركت الجزئيات فيها وهى المنطقى وعلى الملحوق مع اللاحق وهو

العقلى وقد مر ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقى لا غير وانما قال فى رسم الفصل

يحمل فى جواب اى شئ هو فى جوهره لان الخاصة ايضا قد تحمل فى جواب

اى شئ هو الا انها انما تحمل تمييزا عرضيا لا ذاتيا وجوهريا وقال فى

رسم النوع الاضافى ان الجنس حمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل

عليه

عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والباقى

ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشئ امر عارض لماهية

الكليات غير مقوم اياها فان الجنس فى نفسه هو الكلى الذاتى لمختلفات الحقيقة بالاشتراك

سواء حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فمما يعرض له بعد تقومه

وكذلك فى البواقى وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة

لبيانها المتقدمة **قوله** اشارة الى الحد الحد قول دال على ماهية الشئ

اشارة الى الحد

اقول هذا حد الحد وقد يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق فى الدلالة على الذات

والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ومنه ناقص

يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا له انه جسم او جوهر ناطق والتام لا

يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة فكثيرة لبعضها الفضل على بعض بحسب ازدياد

الاجزاء وايضا منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد هيهنا

هو الذى بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لان التام دال

على الماهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مؤلف والناقص دال عليها

لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على

اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان

يحمل على التام الذى هو الحد الحقيقى وحده واياه عنى الشيخ فى هذا الفصل

قوله ولا شك فى انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة

مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هى جنسه والمقوم

الخاص هو فصله **اقول** اشارة الى ما سبق من ان الدال على الماهية انما يكون مشتملا على

جميع المقومات واعلم ان الشئ الذى يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا و

التركيب اما ان يكون فى العقل فقط واما ان يكون فى العقل وخارجه والعقلى المحض هو

التركيب من الجنس والفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب واجزائه مقولا

بالمواطأة على الباقية والتركيب الخارجي قد يكون من اشياء ملتئمة شيئا واحدا كالآحاد
في العدد وكالهيولى والصورة في الجسم او غير ملتئمة شيئا واحدا كالسواد وغيره في
البلقة او من شيء وما يحل فيه كالجسم والسواد في الاسود او من شيء واضافته الى
غيره كالرجل والابوة في الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول ذكرها وكل مركب
خارج العقل مركب في العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه
اما البسائط فلا يعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها واما المركبات العقلية
فهي التي تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح
المذكور قبل واما المركبات الباقية فحدودها مؤلفة من حدود بسائطها ان كانت
ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ الحد قول دال على ماهية
الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات العقلية فلاجل
ذلك قال ويكون يعني الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد
سقط الشك الذي يورد عليه وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل
قوله وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشيء
حقيقته المركبة اقول يريد بالمركب العقلي الصرف فان سائر المركبات لا يجب
ان يكون مشتملا على مشترك وخاص قوله وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته
لم يدل عليها بقول اقول يعني بالقول القول الذي يكون حدا فان حقيقة
البسيطة قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها بقول يكون حدا بل بقول
يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض الصور قاصرا عن الحدود في افادة
تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم يقتضي انتقال الذهن عنها
الى حقيقة ملزومها كما هي فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض
قوله وكل محدود مركب في المعنى اقول ههنا صرح بانه يريد التركيب
العقلي قوله ويجب ان تعلم ان الغرض في التحديد ليس هو التمييز

لكون

كيف اتفق ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة
اعتبار آخر بل ان يتصور به المعنى كما هو اقول الظاهريون يريدون
ان الغرض من التحديد هو التمييز فحسب ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس
على الشيء حدا ثم ان تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتي
كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وابان ان الغرض من التحديد تصور المعنى
كما هو فان من يروم تحقيق الاشياء لا يقف دونه واعلم ان طالب التمييز الكلي
بالقصد الاول لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تمييزه اولا
ثم الاشياء الغير المتناهية التي يريد التمييز عنها ثانيا واما طالب تصور المعنى
كما هو فقد يحصل له التمييز الكلي تابعا لمقصوده بالقصد الثاني قوله واذا
فرضنا ان شيئا من الاشياء له بعد جنسه فصلان ليسا وبانه
كما قد يظن ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس
والمتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كفى في الحد الذي يراد
به التمييز الذاتي ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يتحقق ذات الشيء
وحقيقته كما هو اقول قد مر الكلام في كيفية اشتمال الشيء على فصلين متساويين
فلا وجه لاعادته والمنطقي من حيث يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد الفصول
جميعا حتى يتم المقومات قوله ولو كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات
كيف اتفق لكان قولنا للانسان جسم ناطق مائت حدا اقول هذه
حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد هو التمييز
بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لقولهم والمائت
عندهم فصل اخير بعد الناطق فان الانسان يشارك الافلاك او الملائكة بزعمهم
في كونه حيا ناطقا ويمتاز عنها بالمائت والحق ان الحي الناطق يقع عليهما
بمعنيين قوله وهم وتنبيه واذا كانت الاشياء التي يحتاج

الى ذكرها فى الحد معدودة وهى مقومات الشئ لم يحتمل التحديد الا
وجهًا واحدًا من العبارة التى تجمع المقومات على ترتيبها اجمع و
لم يمكن ان يوجز ولا ان يطول لان ايراد الجنس القريب يغنى عن تعديد
واحد واحد من المقومات المشتركة اذ كان اسم الجنس يدل على
جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول وقد علمت انه
اذا زادت الفصول على واحد لم يحسن الايجاز والحذف اذ كان الغرض
بالتحديد تصور كنه الشئ كما هو وذلك يتبعه التمييز ايضا ثم لو
تعمّد متعمّد او سهًا ساهٍ او نسى ناسٍ اسم الجنس واتى بدله بحد
الجنس لم نقل انه خرج عن ان يكون حادًّا مستحطين صنيعه فى
تطويل الحد فلا ذاك الايجاز محمود كل ذلك الحمد ولا هذا التطويل
مذموم كل ذلك الذم اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب **اقول**
الوهم فى هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين فى تحديد الحدود و ذلك قولهم
الحد قول وجيز دال على تفصيل المعانى التى يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجرى
مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره غنى عن الشرح وقد افاد بقوله اذا حفظ
فيه الواجب من الجمع والترتيب فائدة وهى ان الحد لا يتم جمع المقومات بل يجب مع
ذلك ان ترتب فيقدم الاجناس ثم يقيد بالفصول ليتحصل صورة مطابقة للمحدود
قوله وكثيرا ما ينتفع فى الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية للتمييز
وستعلم الرسوم عن قريب **اقول** يريد بذلك الرد على من يعتبر
الايجاز بان زيادة ذكر بعض اللوازم او القيود فى الرسوم المميز يقتضى مزيد
الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب **قوله** ثم قول القائل
ان الحد قول وجيز كذا وكذا يتضمن بيانا لشئ اضافى مجهول
لان الوجيز غير محدود فربما كان الشئ وجيزا بالقياس

الى

الى شئ طويلا بالقياس الى غيره واستعمال امثال هذا فى تحديد امور غير
اضافية خطأ قد ذكر لهم فى كتبهم فليتذكروه **اقول** يشير الى المواضع الجدلية
المتعلقة بالحدود فان منها موضعا يشتمل على تخطئة تحديد غير الاضافى بالاضافى
كمن يحد النار بانها اخف الاجسام و الطفها واعلم ان الحد مضاف الى المحدود
الا ان الاضافة عارضة له ليست داخلة فى ماهيته ومن جعل الوجيز جزءًا من حده
جعلها داخلة فى ماهيته **قوله** اشارة الى الرسم واما اذا عرف الشئ
بقول مؤلف من اعراضه وخواصه التى تخصه جملتها بالاجتماع
فقد عرف ذلك الشئ برسمه **اقول** ما ذكره الشيخ رسم للرسم وحده ان يقال
قول مؤلف من محمولات لا يكون ذاتية باجمعها او لا يكون على ترتيبها الواجب يراد
به تعريف الشئ والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص
يفيد التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذى يشتمل على الذاتيات والعرضيات
والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات وايضا منه جيد يساوى المرسوم ويكون ابين منه
ومنه ردئ وهو ما يخالفه فمن شرائط الجودة المساواة للرسوم لئلا يتناول ما
ليس منه او يخلو عما هو منه وربما لم يكن كل من العرضيات مساويا واجتمع منها
ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال مثلا فى رسم الخفاش انه الطائر الولود وقول
الشيخ التى تخصه جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى والاشكال الذى اورده
الفاضل الشارح وهو ان مساواة اللازم الواقع فى الرسم لملزومه لا تعرف الا
بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة الملزوم به دورا لا ينحل بما ادعى حله به وهو
قوله يقيد باللوازم غير المساوية بعضها ببعض حتى يتركب منها ما يكون مساويا
ويعرف به ولا يلزم الدور فان الاشكال فى كيفية معرفة كون المجموع مساويا بحاله
وحله ان يقال المساواة فى نفس الامر هو غير العلم بالمساواة والشرط فى انتقال
الذهن عن اللازم المساوى الى الملزوم هو المساواة فى نفس الامر لا العلم بها

حدود

اشارة الى الرسم

واحدهم

فاذا نظر الباحث عن الشیٔ فيما يكتنفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غير
مساوية مفردة او مركبة واوصلها بعضها الى ذلك الشیٔ علم بعد ذلك انه كان مساويا
له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما يعرف من مساواته ولا يحتاج ذلك الغير
ايضا الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه
لا يكون من حيث هو واحد رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا تاما و
ذلك لان الواحد منها لا يدل على الشیٔ المطلوب بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما
يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم
الى الملزوم وتلك القرينة ان صرح بها اقتضت لفظا آخر بازائه فكان الدال
بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب يعد الرسوم والحدود في الاقوال
دون المفردات من الالفاظ وايضا انتقال الذهن من شیٔ الى شیٔ على سبيل اللزوم
ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي
وانما يتعلق بالصناعة تأليف مفرداتها لا غير فهي لا يكون الا مؤلفة قوله واجود
الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا ليتقيد اولا ذات الشیٔ مثاله ما يقال
للانسان انه حيوان مشاء على قدميه عريض الاظفار ضحاك او بالطبع
ويقال للمثلث انه الشكل الذي له ثلث زوايا مساوية لقائمتين اقول
وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا يدل بالوضع الا على شیٔ ما يستلزمها
او يختص بها اما ماذا ذلك الشیٔ في ذاته وجوهره فلا يدل عليها الا بالانتقال العقلي
واذا وضع الجنس دل على اصل الذات ثم يتم التعريف بالحاق اللوازم و
الخواص به قوله ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشیٔ
فان من عرف المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين
لم يكن رسمه الا للمهندس اقول هذا شرط آخر في جودة الرسم وقد سبق
ذكره ولما كان حال الشیٔ في البيان والخفاء مختلفا وربما كان البين

عند

اشارة الى اصناف الخطأ يعرض في تعريف الاشياء بالحد والرسم

عند شخص خفيا عند آخر يكون بعض الاقوال رسوما عند قوم غير رسوم عند آخرين والمثل
به في آخر الفصل وهو ان رسم المثلث بكل الزوايا لا يكون الا للمهندس فالصحيح انه لا يكون
للمهندس ايضا الا بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكن
ان يعرف حال زواياه وكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود دالة
على الماهية فكذلك الرسوم قوله اشارة الى اصناف من الخطأ يعرض في
تعريف الاشياء بالحد والرسم اذا عرفت نفعت بانفسها ودلت على
اشكال لها في غيرها اقول هذه اصول نقلها عما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب
الجدل ويسمى هي وامثالها في ذلك الكتاب بالمواضع والموضع كل حكم يتشعب عنه احكام
اخر يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة لمن هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها
ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية قوله من القبيح ان يستعمل في الحدود
الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب ان يستعمل
فيها الالفاظ الناصة المناسبة المعتادة اقول يريد بالحدود الاقوال الشارحة
مطلقا واللفظ المجازي والمستعار هما ما يطلق على غير ما وضع له لقرينة يقتضي
العدول عنه الى الغير من شبه او نسبة او امر عقلي او غير ذلك ويقابلهما الحقيقة و
ويفترقان بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا وربما لا يلاحظ الحقيقة فيه
وفي الاستعارة يكون مستبدعا ويلاحظ كون ذلك الاطلاق ليس بحقيقي فالمجاز
في المفردات كاطلاق النور على الهداية والنظر على الفكر وفي المركبات كقوله تعالى
واسئل القرية والمستعار في المفردات كذنب السرحان على الصبح الاول وفي
المركبات كقوله تعالى واخفض جناحك والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها
مشهورا ويكون بحسب قوم وقوم ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي تشتمل على
تركيب يتنفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت الغرابة والوحشية
في لفظ سمج جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها محتاجة

الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح آخر والالفاظ الناصعة
هى التى يعبّر عن المقصود صريحًا ويزيل الاشتباه عما يكون فى معرضه ويقابلها
الموهمة او المخلقة وفى بعض النسخ بدل المحادة المعتدلة اى بين الركاكة
العامية والمتانة المفرطة التى يعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر فى اللفظ
قوله فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له
لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل بذلك على ما اريد به ثم
ليستعمل **اقول** قد يتفق ذلك فى المفردات وقد يتفق فى المركبات وذلك لان
الناظر فى المعنى ربما يدرك اشياء لم يدركها واضع لغته فلم يضع لها اسما ويحتاج
الناظر الى ان يعبّر عنها فيضطر الى وضع الفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة
فيه لان الانتقال عن المعانى الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما فى المجاز والاستعارة
والتشبيه وغيرها طريق مسلوك فى جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا الوجه لا
يكون خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترعات فى المفردات العقل والنفس وفى
المركبات القياس والاستقراء **قوله** وقد يسهو المعرّفون فى تعريفهم
فربما عرّفوا الشئ بما هو مثله فى المعرفة والجهالة كمن يعرّف الزوج
بانه العدد الذى ليس بفرد وربما تخطوا ذلك فعرّفوا الشئ بما هو
اخفى منه كقول بعضهم ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس
اخفى من النار وربما تعدوا هذا فعرّفوا الشئ بنفسه فقالوا ان
الحركة هى النقلة وان الانسان هو الحيوان البشرى وربما تعدوا هذا
فعرّفوا الشئ بما لا يعرف الا بالشئ اما مصرحا واما مضمرا اما المصرح
فمثل قولهم ان الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان
يعرّفوا المشابهة الا بانها اتفاق فى الكيفية فانها انما تخالف المساواة
والمشاكلة بانها اتفاق فى الكيفية لا فى الكمية والنوع وغير ذلك

اوسبغ له تركيب محتاج اليه لم يسبغ لواضع لغته م

واما المضمر فهو ان يكون المعرّف به ينتهى تحليل تعريفه الى ان يعرّف
بالشئ وان لم يكن ذلك فى اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج
اول ثم يحدّون الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم يحدّون
المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الآخر مثلا يحدّون
الشيئين بانهما اثنان ولا بدّ من استعمال الاثنينية فى حد الشيئين
من حيث هما شيئان **اقول** هذه هى المواضع المعنوية فمنها تعريف الشئ بما
يساويه فى المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة
واحدة وهو دور ظاهر او بمراتب وهو دور خفى وجميع ذلك ردى على الترتيب
المذكور فالتعريف بالمساوى ردى لانه لا يفيد المطلوب وبالاخفى اردأ منه لانه
ابعد عن الافادة وبنفس الشئ اردأ منه لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة
فى بعض الصور فيعرّف به ولا يتصور ذلك فى نفس الشئ والدورى اردأ
منه لان الاول يقتضى ان يكون للشئ على نفسه تقديم واحد والثانى يقتضى ان
يكون له تقديمات فوق واحد والدور الظاهر اشنع والخفى اردأ فى الحقيقة
والامثلة مذكورة فى المتن وقد اورد فى مثال التعريفات بالمساوى تعريف
الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة و
تقابل العدم والملكة بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوى بحسب الشهرة
وهو مراد الشيخ وتعريف دورى بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة
فتعريف الملكة به يقتضى دورا **قوله** وقد يسهو المعرّفون فيكررون
الشئ فى الحد حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضرورة اعنى الضرورة التى
يتفق فى تحديد بعض المركبات والاضافيات على ما ستعلم فى غير
هذا الموضع ومثال هذا الخطأ قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من آحاد
والمجتمعة من الآحاد هى الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان

لان الوقوع فى الخلط بالكثرة

حيوان جسمانی ناطق والحيوان مأخوذ فی حده الجسم حين يقال انه
جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكونون قد كرروا **اقول**
التكرار قد يقع للمحدود وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع
بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والردی ما يشتمل على
تكرار لا حاجة اليه ولا ضرورة فيه فمثال ما يكرر الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ
فی تعريف العدد والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون فی الجواب عن سوال يشتمل
على تكرار كمن يسأل عن حد الانسان الحيوان مثلا ويحتاج المجيب فی جوابه
الى ايراد حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السوال
قبيح لولا السوال وبحسب الضرورة كما يقع فی حدود بعض المركبات والاضافيات
والمركبات التی يقع فی حدودها تكرار هی ما يتركب عن الشیء وعن عرض ذاتی له
فيقع الشیء مرة فی حده ومرة فی حد عرضه الذاتی الذی يشتمل حده على ذكر محروضه
ضرورة كما مر والمثال المشهور ههنا الانف الافطس فان الافطس لا يمكن ان يحد الا
مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير يختص بالانف لا الى تقعير يتفق والا فطس ههنا
غير الافطس الذی يقال فی صفة صاحب الانف حين يقال الرجل الافطس لان هذا
عرض ذاتی بخلاف ذلك وقد قيل فی تفسير الافطس ههنا انه اما انف ذو تقعير او
ذو تقعير فی الانف فعلى الاول يكون قولنا انف افطس مشتملا على تكرار لا
فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو تقعير وعلى الثانی لا يجوز ان يكون الانف
ذا تقعير فی الانف لان الانف لا يكون له انف فضلا عن ان يكون ذا تقعير بل
انما يسمى صاحب الانف افطس لانه ذو تقعير فی الانف وح يكون معناه انف
هو شخص ذو تقعير فی الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو
تقعير لا يكون الا فی الانف وح لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه
لا يكون ذا شیء لا يكون ذلك الشیء له ويكون معنى انف افطس انف هو ذو تقعير

لا يكون الا للانف واما التكرار فی الاضافيات فسيجیء بيانه **قوله** وهذان المثالان
قد بينا سبيان بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار مختلف
اقول فبعض ما سلف هو تعريف الشیء بنفسه وبما لا يعرف الا به والمناسبة هو وقوع التكرار
فيهما وذلك لان تعريف الشیء بنفسه انما يشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود فی الحد وفی هذين
المثالين يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن الاعتبار مختلف لان السهو من جهة تكرار لا — من جهة تعريف الشیء بما يقتضی تقديم معرفته على نفسه غير السهو صح
يحتاج اليه ولا ضرورة فيه **قوله** واعلم ان الذين يعرفون الشیء بما لا يعرف
الا به هم فی حكم المكررين للمحدود فی الحد **اقول** وذلك لان القائل الكيفية
ما بها يقع المشابهة كانه يقول الكيفية ما به يقع اتفاق فی الكيفية وهذا تكرار للمحدود
فی الحد والمراد بيان التناسب من الجانبين **قوله** وهم وتنبيه وانه قد يظن
بعض الناس انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الآخر
انه من ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالآخر فيؤخذ كل واحد منهما — يجب
فی تحديد الآخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشیء الا معه وبين ما لا
يعلم الشیء الا به وما لا يعلم الشیء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون
الشیء مجهولا ومعلوما مع كونه معلوما وما لا يعلم الشیء الا به يجب ان
يكون معلوما قبل الشیء لا مع الشیء ومن القبيح الفاحش ان يكون انسان
لا يعلم ما الابن وما الاب فيسئل ما الاب فيقال هو الذی له ابن فيقول
لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب اذ كان العلم بهما
معا ليس الطريق هذا بل ههنا ضرب آخر من التلطف وهو مثل ان
يقال مثلا ان الاب حيوان يولد آخر من نوعه ومن نطفته من حيث
هو كذلك فليس فی جميع اجزاء هذا التبيين شیء يتبين بالابن و
لا فيه حوالة **اقول** المتضايفان يكونان معا فی الوجود والعقل فتعريف
احدهما بالآخر تعريف الشیء بالمساوی فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد

السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليتحصلا منه معًا في العقل وخص البيان بالذي
يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفًا ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان يولد آخر
من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والآخر من نوعه هو الابن
لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة ويولد من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث هو
كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو
الاب وخص البيان به لان الاب انما يكون مضافًا الى الابن من هذه الحيثية قوله
ولا يلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع وقد
تكلم عليه في كتاب الشفا فهذا ما اردناه الآن من الاشارة الى تعريف التركيب
الموجه نحو التصور ونحن منتقلون الى تعريف التركيب الموجه نحو
التصديق اقول رسم الجنس في التعليم الاول بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع
في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فوقع دور
في ظاهر الرسمين وحله فرفوريوس صاحب ايساغوجي على ان المضافين لما كان
ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الآخر فيجب ان يؤخذ كل واحد منهما في حد الآخر و
اشار الشيخ في الشفا الى انه ليس بحل شك بل زيادة الشك بتعميمه لجميع المتضايفات
ثم بين ان ما كان بازاء لفظ النوع في لغة اليونانية كان في الوضع الاول يدل
على صورة الشيء وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في
حد الجنس هو بالمعنى الاول اللغوي فكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين
بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورًا قوله
النهج الثالث في التركيب الخبري اشارة الى اصناف القضايا هذا
الصنف من التركيب الذي نحن مجتمعون على ان نذكره هو التركيب الخبري
وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب اقول قيل
عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرف الا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف

النهج الثالث في التركيب الخبري

الخبر

الخبر بهما تعريف دوري والحق ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما
تعريف رسمي اورد تفسيرًا للاسم وتعيينًا لمعناه من بين سائر التركيبات ولا يكون
ذلك دورًا لان الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسًا في بعض المواضع بغيره و
يكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية الخفية عن التعريف وغيرها مما يجري مجراها عاريًا
عن الالتباس فايراده في الاشارة الى تعيين ذلك الشيء انما يلخصه ويجرده عن الالتباس و
انما يكون دورًا لو كانت تلك الاعراض ايضًا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء وههنا انما
يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد
وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انما نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل
حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلًا فيمكننا ان نقول
انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورًا قوله واما ما هو
مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك
فلا يقال فيها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد يعرض بذلك
عن الخبر اقول وفي بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا تاكيد لما
ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان لتركيب واحد هو الخبر و لا
يعرضان لغيره من التركيبات الا بحسب صورتها خبرًا بالقوة والتعريض
بالاستفهام عن الخبر كما يقال أَأَنت قلت كذا ويراد به انك قلت وبالالتماس
كما يقال تفضل بكذا ويراد به اني اريد تفضلك وكذلك في سائرها قوله
واصناف التركيب الخبري ثلثة اقول وذلك لان التركيب اما ان يكون اول
تركيب يقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل يكون عما تركب مرة
او مرارًا اما المفردات فالتركيب المشتمل على الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض او
سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات بالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب
المشتمل على الحكم اذا طرأ عليها لم يمكن ان يجعل بعضها محمولًا على البعض

فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون البعض الآخر فاذن لا بد من ان يتعلق بعضها ببعض لوجود
نسبة اولا وجودها بينها والنسبة تقتضى اما اتصالا او انفصالا فالذى يعتبر فيه وجود
اتصال اولا وجوده هو المتصل والذى يعتبر فيه وجود انفصال اولا وجوده هو المنفصل
فاذن التركيب الخبرى ثلثة واتما قال واصناف التركيب الخبرى ولم يقل وانواعه نظرا
الى المواد وذلك لانا ان قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لم يتغير ماهية الخبر فى قولينا عن خبريته المتعينة وقد تغير
التركيب بالحمل والوضع فاذن هذه الامور لا مدخل لها فى تحصيل ماهيات الاخبار المتعينة
فليست بفصول لها بل هى عوارض يلحقها بحسب اقتضية احوالها الخارجة بعد تحصيل
خبريتها فتصيرها اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك فى ان الحملى والشرطى
نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطى وينبغى ان يحمل الاصناف
فى قوله على الوضع اللغوى دون الاصطلاح **قوله** اولها الذى يسمى الحملى وهو
الذى يحكم فيه بان معنى محمول على معنى او ليس بمحمول عليه مثاله
قولنا ان الانسان حيوان او ان الانسان ليس بحيوان فالانسان وما
يجرى مجراه فى اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان
ههنا فهو المسمى بالمحمول وليس حرف سلب **اقول** ما بعدم الحمل فيها اعنى السالبة
يسمى ايضا حمليا لان الاعدام قد يلحق بالملكات فى بعض احكامها **قوله** و
الثانى والثالث يسمونهما الشرطى **اقول** اما المتصل فاستحقاقه لان يسمى
شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر واما المنفصل فلحق به لانه ايضا كلية فى التركيب و
ايضا حقيقة الشرط هى تعليق احد الحكمين بالآخر وهو موجود فى كليهما على السواء
فلذلك سميا شرطيين **قوله** وهو ما يكون التأليف فيه بين خبرين قد
اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك ثم قرن بينهما
ليس على سبيل ان يقال ان احدهما هو الآخر كما كان فى الحملى

بل على سبيل ان احدهما يلزم الآخر ويتبعه **اقول** وذلك لانقطاع تعلق الصدق و
الكذب بها حال كونها جزئين من شرطى ووجود تعلقها بالمؤلف **قوله** وهذا يسمى
المتصل والوضعى او على سبيل ان احدهما يعاند الآخر ويباينه وهذا يسمى
المنفصل مثال الشرطى المتصل قولنا اذا وقع خط على خطين متوازيين كانت
الخارجة من الزوايا مثل الداخلة ولولا اذا وكانت لكان كل واحد من
القولين خبرا بنفسه مثال الشرطى المنفصل قولنا اما ان يكون هذه الزاوية
حادة او منفرجة او قائمة واذا حذفت اما واو كانت هذه قضايا
فوق واحدة **اقول** انما سمى المتصل وضعيا لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم
للتالى فان الشرط فيه لا يقتضى الشك فى المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضى تعلق
الحكم بوضعه فقط وباقى الفصل غنى عن الشرح **قوله** اشارة الى الايجاب والسلب
الايجاب الحملى هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذى
نفرضه فى الذهن انسانا كان موجودا فى الاعيان او غير موجود فيجب
ان نفرضه حيوانا والحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة متعرض فى
اى حال بل ما يعم الموقت والمقيد ومقابليهما والسلب الحملى هو مثل
قولنا الانسان ليس بجسيم وحال تلك الحال **اقول** ليس من شرط موضوع القضية
ان يكون موجودا فى الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست بموجودة فى الاعيان
احكاما ايجابية فضلا عن السلبية كما على اشكال هندسية لم يحكم بوجودها ولا ان لا
يكون موجودا فى الاعيان فانا نحكم ايضا على موضوعات موجودة كالعالم و
ما فيه بل من شرطه ان يكون متمثلا فى الذهن مفروضا شيئا ما بالفعل كقولنا الانسان
فانه ينبغى ان يفرضه فى الذهن انسانا بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه كذا
او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل فى وقت ما معين او غير معين او فى
جميع الاوقات ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه توقيتا اصلا حتى لو اردنا

اشارة الى الايجاب والسلب

ان نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل بشرط او قيد
مثلا بشرط كونه انسانا او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه شرط اصلا
حتى لو اردنا ان نقيده بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم بل نريد ان الحكم
حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد واللاتقييد
ولنا ان نلحق به ما شئنا من ذلك فيصير بسبب اقترانه به مخصصا يرتفع عنه
ذلك الاحتمال العام بجميعها اما قبل الالحاق فهو مجرد عن جميع ذلك فهذا مجرد
مفهوم الحكم بالايجاب كان او بالسلب **قوله** والايجاب المتصل مثل قولنا
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود اى اذا فرض الاول منهما المقرون
به حرف الشرط ويسمى المقدم لزمه الثانى المقرون به حرف الجزاء
ويسمى التالى او صحبه من غير زيادة شئ آخر تعلل والسلب المتصل هو ما
يسلب هذا اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل
موجود والايجاب المنفصل مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا
واما ان يكون فردا وهو الذى يوجب الانفصال والعناد والسلب المنفصل
هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا
او منقسما بمتساويين **اقول** الاتصال قد يكون بلزوم كما فى قولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون باتفاق كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار
ينهق ويشملها الصحبة المطلقة فالايجاب فى المتصل هو الحكم بوجود لزوم التالى للمقدم
او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم
والتالى موجبة او سالبة من غير تقييد ولا تقييدا او توقيت ولا توقيت والسلب
فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة كذلك والايجاب فى المنفصلة هو الحكم
بوجود الانفصال والعناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت
اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة منها واجزاء المنفصل لا يستحق ان

يُسمى

مـ اشارة الى الخصوص والاهمال والحصر

يسمى مقدما وتاليا فان سميت كانت مجازا وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت
فى تقديم ايها اتفق ولانها يجوز ان يكون فوق اثنين فلذلك ذكر الشيخ التسمية
بها فى المتصلة دون المنفصلة **قوله** اشارة الى الخصوص والاهمال والحصر
اذا كانت القضية حملية وموضوعها شئ جزئى سميت مخصوصة
اما موجبة واما سالبة مثل قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب واذا
كان موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا الحكم اعنى الكلية و
الجزئية بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير
عام سميت مهملة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا الانسان فى خسر
الانسان ليس فى خسر فان كان ادخال الالف واللام يوجب تعميما
وشركة وادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا مهمل فى لغة العرب
فليطلب ذلك فى لغة اخرى واما الحق فى ذلك فلصناعة النحو ولا
نخلطها بغيرها واذا كان موضوعها كليا وبين فيه الحكم فيه و
كمية موضوعه فان القضية يسمى محصورة فان كان بين ان الحكم
عام سميت القضية كلية وهى اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان
واما سالبة كقولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر ه جميع ذلك ظاهر
قوله وان كان انما بين ان الحكم فى البعض ولم يتعرض للباقى او
يحرض بالخلاف فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس
كاتب **اقول** فيقول الحكم على البعض لا ينافى الحكم على الكل فان بعض الناس حيوان
كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلى يصدق معه الجزئى ولا ينعكس ولذلك كان الجزئى
اعم صدقا من الكلى وقد يسبق الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم
يدل على كون الباقى بخلافه والا فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن لا يجب ان يحكم
على امثاله انما الواجب ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله

والحاصل ان صيغة المحصورة الجزئية على الحكم الجزئي بالقطع مع الاحتمال للكل
ان لم يتعرض للباقي ومع عدم احتماله ان تعرض وذكر ان الباقي بخلافه **قوله**
واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب اي ليس كل انسان بكاتب
فان نحواهما واحد وليسا يعمان في السلب **اقول** اما قولنا ليس بعض
الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئي محتملة لان يصدق معها السلب الكلي
كما مر واما قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة للسلب عن الكل لا للسلب الكلي
ولا للسلب الجزئي اعني انه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد
منهم ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق معه اما السلب الكلي واما السلب الجزئي ولا
يمكن ان يخلو عنهما في نفس الامر لكن اذا صدق السلب الكلي صدق الجزئي من غير عكس
فالجزئي صادق معه دائما دون الكلي فالحاصل ان هذه الصيغة يستلزم السلب
الجزئي قطعا ويحتمل معها السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير تفاوت
وهذا معنى قوله فان نحواهما واحد وليسا يعمان في السلب ونحوى الكلام
هو ما يفهم عنه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل **قوله** واعلم
انه وان كانت في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه
قد يدل به على تعيين الطبيعة فهناك لا يكون موقع الالف واللام
هو موقع كل الا ترى انك قد تقول الانسان عام ونوع ولا تقول
كل انسان عام ونوع وتقول الانسان هو الضحاك ولا تقول
كل انسان هو الضحاك وقد يدل به على جزئي جزئي ذكره او عرف
حاله فتقول الرجل وتعني به واحدا بعينه وتكون القضية ح مخصوصة
واعلم ان لفظ الحاصر يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد ولا
كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى مثل طرا واجمعين ومثل هيچ
بالفارسية في الكلي السالب **اقول** قد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي

سمينا

سميناها طبايع فانها من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا
كثيرة ولا واحدة فانما تصير شيئا من ذلك بانضياف لاحق اليها تخصصها به
فلا يخلو تلك الطبايع اما ان يحكم عليها من حيث هي او يحكم عليها مع لاحق يقتضي
تعميم الحكم او تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا ويحصل من الاول
قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزوية ومن الثالث مخصوصة والالف و
اللام يدل بالاشتراك على الاحوال الثلثة اما على العموم ويسمى لام الاستغراق فكما
في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان وهي محصورة كلية واما على تعيين
الطبيعة فكما في قولنا الانسان عام ونوع او قولنا الانسان هو الضحاك وهي
مهملة واما على التشخيص ويسمى لام العهد فكما في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة
وباقي الفصل ظاهر **قوله** اشارة الى حكم المهمل واعلم ان المهمل
ليس يوجب التعميم لانه انما يذكر فيه طبيعة يصلح ان يوخذ كلية ويصلح
ان يوخذ جزوية فاخذها الساذج بلا قرينة مما لا يوجب ان يجعلها
كلية ولو كان ذلك يقتضي عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان
يقتضي ان يكون عامة فما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت يصلح
ان يوخذ كلية وهنالك يصدق جزوية ايضا فان المحمول على الكل
محمول على البعض وكذلك يصلح ان يوخذ جزوية ففي الحالين يصدق
الحكم بها جزويا فالمهملة في قوة الجزئية وكون القضية جزئية الصدق
تصريحا لا يمنع ان يكون مع ذلك كلية الصدق فليس اذا حكم على
البعض بحكم وجب من ذلك ان يكون الباقي بخلافه فالمهمل وان
كان بصريحه في قوة الجزئي فلا مانع ان يصدق كليا **اقول** الحكم في
المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة وصيغة القضية لا يدل بالوضع على كلية
الحكم ولا على جزئيته بل يحتمل كل واحد منهما ولا يخلو في نفس الامر عنهما كما في

اشارة الى حكم المهمل

المسلوب

السلب عن الكل لكن الكلية منهما يستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال
والكلية باقية على الاحتمال فاذن تحوي القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان في
المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السلب لكونها في قوة الجزئية وانما قيل في قوتها لانها
ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل الذي حكم بان دلالة الالتزام مهجورة
في العلوم مطلقا فقد اضطر الى الحكم بان هذه الدلالة دلالة الالتزام والفاظ الكتب
ظاهرة ولما تبين المهملة في قوة الجزئية فكانت الشخصيات مما لا يعتد بها في العلوم
فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع **قوله** اشارة الى حصر
الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا قد يوجد فيها اهمال وحصر
فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او قلت دائما اما
ان يكون العدد زوجا او يكون فردا فقد حصرت الحصر الكلي الموجب
واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود او قلت
ليس البتة اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرت
الحصر الكلي السالب واذا قلت قد يكون اذا طلعت الشمس فالسماء منغيمة
او قلت قد يكون اما ان يكون في الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو
فقد حصرت الحصر الجزئي الموجب واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة
فالسماء مصحية او قلت ليس دائما اما ان يكون الحمى صفراوية او دموية
فقد حصرت الحصر الجزئي السالب **اقول** حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال
اجزائها في الحصر والاهمال بل بحال الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميم ثبوتهما
او تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد من غير بيان تخصيص او تعميم يقتضي الاهمال وتقييد
الحكم بحال لا يقبل الشركة يقتضي الخصوص واما تلخيص ذلك على التفصيل فبان نقول
كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية ليس بتكثر مرات الوضع بل بحصول التالي عند
وضع المقدم في جميع اوقات الوضع ولا بذلك وحده بل وبتعميم الاحوال

اشارة الى حصر الشرطيات واهمالها

التى يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده يتحرك
فلسنا نذهب فيه الى ان هذه الصحبة انما تحصل في مرات غير معدودة بل
نريد انها تحصل في جميع اوقات كتابته ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد مع
ذلك ان كل حال يمكن ان يفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او
كون الشمس طالعة او كون الحمار ناهقا او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد
حاصلة مع الكتابة في جميع تلك الاحوال بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع
الكتابة واذا كانت كلية هذا فجزوية ان يكون في بعض الاحوال من غير تعرض لباقيها
ومثال المختص ببعض الاحوال قولنا اذا كان هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك
يلزم حال كونه ناطقا دون سائر الاحوال والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم على
قياس ذلك في البابين واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم الايجابي اما الكلي
او الجزئي صادقا بل الصادق اما ايجاب من غير لزوم او سلب بحسب ما يقتضيه
التقابل واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاق فهي تعميم اوقات صدق التالي مع
صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدم للتالي وجزئيتها تخصيصها
وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق هي ان لا يكون التالي صادقا
مع المقدم في شيء من الاوقات اتفاقا من غير لزوم وجزئيته على قياسه وقس
سلب الاتفاق على سلب اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك فبترك التعميم والتخصيص
والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات متعذر واما كلية
الحكم الايجابي في المنفصلة فبوجود التعاند في جميع الاوقات والاحوال وذلك
انما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات وجزئيته بكون التعاند في بعض
الاوقات او الاحوال كما يكون مثلا بين الزائد والناقص في حال لا يكون للتساوي
وجه دون سائر الاحوال واهماله على قياس ذلك واما سلب العناد فقد يقتضيه
اما صدق الاجزاء معا او كذبها معا او صدق بعضها وكذب البعض من غير

اى اللازمة الايجابية في البابين اى الكلية والجزئية

اشارة الى تركيب الشرطيات من الحمليات

ان نقيض صدق هذا كذب ذاك ولا كذب ذلك صدق هذا فهذا ما يقتضيه النظر في
صورها دون موادّها وصيغة كلّ واحد منها ما ذكر في الكتاب **قوله** اشارة
الى تركيب الشرطيات من الحمليات يجب ان تعلم انّ الشرطيات كلّها
تنحلّ الى الحمليات ولا تنحلّ في اوّل الامر الى اجزاء بسيطة واما
الحمليات فانها هي التي تنحلّ الى البسائط او ما في قوّة البسائط
اوّل انحلالها والحملية امّا ان يكون اجزاؤها بسيطين كقولنا
الانسان ماشٍ او في قوّة البسيط كقولنا الحيوان الناطق المائت
ماشٍ او منتقل بنقل قدميه وانّما كان هذا في قوّة البسيط لانّ
المراد به شيء واحد في ذاته او معنى يمكن ان يدلّ عليه بلفظ واحد
اقول قد ذكرنا انّ المركّبات من المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب
الاوّل من المركبات هي الشرطيات فيجب ان تنحلّ الشرطيات الى المركبات الاولى
قبل انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانما تنحلّ الى المفردات لا غير والفاظ
الكتاب غنية عن الشرح **قوله** اشارة الى العدول والتحصيل وربما كان
التركيب من حرف السلب مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير
اقول لما كانت الدلالة اوّلاً على الامور الثبوتية وبتوسّطها على غير الثبوتية كان
من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الالفاظ الثبوتية ويعدل
بها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان كان من حق تلك الامور ان
يدلّ عليها بالفاظ مؤلّفة كالاقوال فلنضف اداة السلب الى تلك الاقوال كما في
القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها ان يدلّ عليها بالفاظ مفردة فلتركب
اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي تقابلها كقولنا لا بصير او غير بصير بازاء
البصير في الاسماء وما صحّ ولا يصحّ بازاء صحّ ويصحّ في الافعال ويكون حكم تلك
المركبات حكم المفردات وهي التي تسمّى معدولة ومقابلاتها الخالية عن اداة

السلب

السلب بازائها محصّلة وبسيطة ولما استمرّ هذا القانون استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات
ايضاً كالاعمى ولا يزال على قياس الثبوتيات **قوله** ونعني بغير البصير الاعمى او
اعمّ منه **اقول** ولما كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات اسماء متحصّلة في اللغات
كالعمى والسكوت والسكون دون البعض وكان الجميع في الحاجة الى العبارة عنه متساوية
فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة في الدلالة على الاعدام واجراها
بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار الحقّ من اطلاقها على ما يقابل المحصّلة مطلقاً وكان
غير البصير يدلّ على الاعمى عند الطائفة الاولى وعلى كلّ ما ليس ببصير اي شيء كان
عند الاخرة واتّخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا الحلّ **قوله**
وبالجملة ان تجعل الغير مع البصير ونحوه كشيء واحد ثم تثبته او
تسلبه فيكون الغير وبالجملة حرف السلب جزءاً من المحمول فان اثبتّ
المجموع كان ايجاباً وان سلبته كان سلباً كما تقول زيد ليس غير بصير
اقول يريد انّ اللفظ المعدول لما كان بازاء لفظ المفرد كان حكمه حكمه في التركيب وكما
كان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال او العناد ونفيهما لا بحسب كون اجزائها
موجبة او سالبة فكذلك ههنا يكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول
المعدول للموضوع وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه **قوله** ويجب ان تعلم
انّ حقّ كلّ قضية حملية ان يكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى
الاجتماع بينهما وهو ثالث معنييها واذا توخّي ان يطابق اللفظ
المعنى بعدده استحقّ هذا الثالث لفظاً ثالثاً يدلّ عليه وقد يحذف
ذلك في لغات كما يحذف تارةً في لغة العرب الفصل كقولنا زيد كاتب
وحقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات
كما في الفارسية الاصلية است في قولنا زيد دبير است وهذه اللفظة
تسمّى رابطة **اقول** يشير الى تعيين ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض

لة الاصلى

فان الايجاب والسلب متعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق من ذلك الفرق
بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في المعنى اداة لان معناها انما يحصل
في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب
وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد او يكون كاتبا
وتحذف تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد يشتمل عليها
ولذلك يرتبط لذاتها بغيرها كلاما ولا يحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا
قال زيد وكذلك الاسماء المشتقة عنها اذا وقعت موقعها فالقضايا التي لها
عنها اما بالطبع واما بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع و
المحمول ثلاثية والفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب يقتضي
الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة فقوله وحقه ان يقال زيد
هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وحدها وقد سهى
في هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل
لا يتقدم الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال من الاحوال
كالمبتدأ وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتدأ مثلا اذا تعلق به الى
رابطة اخرى غير التي يشتمل عليها نفسه وكيف لا وهو يقع هناك موقع
اسم جامد فلو كان بدل قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون المحمول
هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو يكتب لان اسناد يكتب
الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته به بل هو
اسناد الخبر الى المبتدأ والفعل ههنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على
مبتدأ برابطة غير ما به ارتبط الفعل بفاعله **قوله** فاذا ادخل حرف
السلب على الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو بصيرا فقد دخل
النفي على الايجاب فرفعه وسلبه واذا ادخلت الرابطة

على

على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول فكانت القضية ايجابا مثل قولك
زيد هو غير بصير وربما تضاعف في مثل قولك زيد ليس هو غير بصير فكانت
الاولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا من
المحمول والقضية التي محمولها هكذا يسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة **اقول** اراد
ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة والمعدولة لان اداة السلب ان
تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية سالبة وان تأخرت جعلها الربط
جزءا من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت سالبة
معدولة واما في الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح ان وقع على
تمايز الادا بين كما يقال في اختصاص ليس بالسلب وغير بالعدول قوله يسمى معدولة
اقول وبعضهم يسمون هذه القضية معدولية منسوبة الى المعدول الذي هو المفرد
قوله وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا **اقول** وذلك كقولنا غير
البصير اعمى الا ان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولية المحمول وهذه
انما تقيد بالموضوع وقد يقل البحث في هذا الصنف لعدم التباسه بالسالبة
بخلاف الاول **قوله** فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل للملكة
او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على كل
فاقد البصر من الحيوان ولو كان طبعا او ما هو اعم من ذلك فليس
بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة **اقول** قد ذكرنا الخلاف في ان
المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على ما ليس ببصير اي شيء كان
وكان في اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضا خلاف لعدم الاتفاق على
تفسير العدم بعدم شيء في موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشيء فذهب بعضهم
الى ان الموضوع المذكور هو موضوع شخصي والاعمى لا يطلق الا على من كان من شانه
ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعي او جنسي

والاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذي ليس من شان شخصه ان يكون بصيرًا لكن من
شان نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعًا كالعقرب والخلد اللذين ليس
من شان نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسهما فالذين يحملون المعدول
على عدم الملكة يطلقونه على احد هذه المعاني واما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل
يطلقونه عليها وعلى ما هو اعم منها كالجمادات مثلًا وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقًا
والشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوي يمكن ان يختلف
بحسب اللغات والاصطلاحات **قوله** وانما يلزم المنطقي ان يضع
ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة او كان مربوطًا بها كيف كان
فالقضية قضية اثبات صادقة كانت او كاذبة فان الاثبات
لا يمكن الا على ثابت متمثل في وجود او وهم فيثبت عليه الحكم بحسب
ثباته واما النفي فيصح ايضًا من غير الثابت كان كونه غير ثابت
واجبًا او غير واجب **اقول** يريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع وهو الفرق
بين العدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فبتقدم الرابطة على
السلب وتاخره عنه كما مر وقد افاد بقوله او كان مربوطًا بها كيف كان ان الاعتبار
في العدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء تاخر الحرف
عن الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة الفرس في مثل قولهم زيد نابينا ست
واما بحسب المعنى فان موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون شيئًا
ثابتًا عند من يحكم بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك
لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له شيء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم
فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال ليس بحي لانه ليس بموجود فلا
يكون حيًا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيًا فقط او ذهنيًا فقط
كما مر بل يكون ثبوتًا عامًا محتملًا لجميع اقسام الثبوت غير خاص بشيء منها

اشارة الى القضايا الشرطية

واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيًا ويجوز ان يكون عدميًا سواء كان
ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم مما ولا للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك
يكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة اذا تشاركا في الاجزاء وكذلك
السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح
على ذلك لما لم يكن قادحة في هذا البيان بل كانت معارضات وحججًا مبنية على
اصول غير متقررة وكان الاشتغال بها مما يؤدي الى الاطناب ولا يقتضي مزيد
فائدة اعرضنا عنها **قوله** اشارة الى القضايا الشرطية اعلم ان
المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد يكون مؤلفة من
حمليات ومن شرطيات ومن خلط **اقول** لما كانت الشرطيات مؤلفة
من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا ثلثًا حملية ومتصلة ومنفصلة و
الواقعة منها في كل شرطية ثنتان فتاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة
بشرط ان يكون المنفصلة ايضًا ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه
ثلثة متشابهة الاجزاء وهي التي يكون من حمليتين او من متصلتين او من
منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهي التي يكون من حملية ومتصلة
او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة
الاخيرة يقع في المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف
حال جزئيها بالطبع فيكون لتاليف المتصلة تسعة اوجه ولتاليف المنفصلة
ستة اوجه امثلة المتصلات وهي من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان اذا كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان النهار معدومًا فالشمس غاربة ومن
منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجًا واما فردًا فعدد الكواكب اما زوج
واما فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت

الشمس طالعة فالنهار موجود ومن عكسهما كعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة
كقولنا ان كان الشيء ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسهما كعكسه ومن
متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان
اما الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسهما كعكسه امثلة المنفصلات وهي من
حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة
فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا
واما ان يكون اما زوجا واما غير منقسم بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا
اما ان لا يكون الشمس علة النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن
حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما
فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد لا فردا فهو زوج
واما ان يكون العدد اما فردا واما زوجا وهذه الامثلة مهملات مؤلفة موجبة
من امثالها وقد يكون شخصيات و محصورات موجبات و سوالب تتألف بعضها
من بعض ويكثر وجوه التأليف ولما كانت الشرطيات مؤلفة بعد التأليف الاول
فهي يكون مؤلفة اما تأليفا ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات
مؤلفة من حمليات اورابعا اي من شرطيات مؤلفة من شرطيات مؤلفة
من حمليات و هلم جرا الى ما لا نهاية له **قوله** فانك اذا قلت ان كان
كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان تكون الشمس
طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد ركبت متصلة من
متصلة ومنفصلة واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل
معدوم فقد ركبت المنفصلة من متصلتين واذا قلت ان

كان

كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومن
منفصلة ولذلك عليك ان تحد لنفسك ساير الاقسام **اقول** اقتصر الشيخ
من التأليفات التسعة والستة على ايراد امثلة ثلثة اولها متصلة مهملة من متصلة كلية
ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين
احديهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية ومنفصلة
مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول وهو ان كان كلما كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا يجب ان
يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهي يكون مانعة الخلو فان الشيء لو ارتفع
مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان معا وهو محال
ولا يكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض ويكون مانعة له ان كان مساويا
وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يقتضي استلزام
طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها فاذن لا يخلو من لا طلوع
الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال
حقيق استلزم الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور قال و
المنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه لانها مؤلفة من طلوع الشمس
ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازما للا طلوع الشمس لان وضع التالي لا يلزم وضع
المقدم بل الامر بالعكس فاذن هو سهو او اورده الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي
في المثال متساويان و يصدق الانفصال من اي جزئيه اتفق مع نقيض الآخر فهذا
ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان هذا التالي يجب ان يكون منفصلة
مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه او من الشيء ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ فان
لا وجود النهار ملزوم للا طلوع الشمس الذي هو نقيض اللازم الذي هو عين التالي وهي
يكون مانعة الجمع فان الشيء لو اجتمع مع ملزوم النقيض او مع نقيض اللازم لاجتمع

فيتحقق المناقضة فيهما كما يقال العدد اما زوج واما فرد **قوله** فربما كان
الانفصال الى جزئين وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل
في الحصر **اقول** اما ما ينفصل الى جزئين فقد مر ذكره واما ما ينفصل الى اكثر
فهو بان يورد بدل الاجزاء ما ينفصل الاجزاء اليه من اجزاء الاجزاء كقولنا كل عدد
اما تام واما زائد واما ناقص وهو منتخب من قولنا انه اما تام او غير تام وغير
التام اما زائد واما ناقص وكذلك اذا انفصلت سائر الاجزاء الى اجزاء اخر و
بلغ الاقسام ما بلغت ويكون مع ذلك حاصرة مانعة للجمع والخلو ويكون اصل
الانشعاب في الكل من القسمة الى النقيضين قال الفاضل الشارح واعلم ان الذى
يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو
غير موجود وانا اقول ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال محصورة في اربعة
والكليات في خمسة ولعل النسخة التي وقعت الى من شرحه سقيمة ولينكشف
من سائر النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المصلحات المسطحة اما
مثلث او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا يتناهى **قوله** ومنها غير حقيقية
مثل التي يراد فيها باما معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الاقسام
مثل قولك في جواب من يقول ان هذا الشئ حيوان شجر انه اما ان
يكون حيوانا واما ان يكون شجرا وكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما
يراد فيها باما منع الخلو وان كان يجوز اجتماعهما وهو جميع ما
يكون تحليله يؤدى الى حذف جزء من الانفصال الحقيقي وايراد
لازمه بدله اذا لم يكن مساويا له مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر و
اما ان لا يغرق وايضا اما ان لا يكون في البحر ويلزمه ان لا يغرق واما
المثال الاول فقد كان المورد فيه ما بمعنى الذى انما يمكن مع النقيض
ليس ما يلزم النقيض وكان يمنع الجمع ولا يمنع الخلو وهذا يمنع الخلو و

النقيضان ولا يكون مانعة للخلو ان كان اللازم اعم من الملزوم ويكون مانعة له ان
كان مساويا وانما يجب ان يكون التالى المذكور بهذه المنفصلة لان المقدم نقيض استلزام
طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن يمتنع
اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار للا طلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه
الذى هو انفصال حقيقى استلزم الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذى
هو الانفصال المذكور والتى اوردها الشارح مؤلفة من الشئ ولازم نقيضه وهما
ممكنا الاجتماع فاذن هو سهوا واوردها الشارح نظرا الى المادة والحاصل من
هذا التطويل انه اضاف الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة ينتجها وينتج منفصلة
حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعورض باضافة منفصلة اليه
ينتجها وينتج المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو اعنى الشارح رجح الاولى على الاخيرة
من غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع
دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالى وهى التى اوردها الشيخ ومنفصلة مانعة
الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالى وهى التى اوردها الفاضل الشارح و
لا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة يتبين ذلك اذا جعل اللازم في المثال
اعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة ولا حرج على الشيخ في ايراد احد الامرين دون
الآخر والمثال الثانى قوله اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما
ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من النسخ واما
ان يكون ايضا وهو من سهو الناسخين **قوله** والمنفصلات منها ما
حقيقية وهى التى يراد فيها باما انه لا يخلو الامر من احد الاقسام
البتة بل يوجد واحد منها فقط **اقول** وكانت هذه هى التى يمنع الجمع والخلو
ويحدث من القسمة الى الشئ ونقيضه فان النقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد المناقضين او كليهما مساويا في الدلالة

لا يمنع الجمع اقول اذا حذف احد قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله
ما لا يساويه بل يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة
للجمع وحده او للخلو وحده اما الاول فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو اخص من
نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين فان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض
ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا
معا واما الثاني فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم ارتفاع
النقيضين فان النقيض ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق
ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا ومثال الاول
ان يقول هذا الشيء اما حيوان او ليس بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان فنورده
بدله يحصل منهما قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعة الجمع دون الخلو لانه
لا يكون شيء واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما كالجبل وح
يكون قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه لان
الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال
الثاني ان يقول زيد اما في البحر او ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا ليس في البحر
فنورده بدله او نقول زيد اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا غرق
فنورده بدله يحصل منهما قولنا زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعة الخلو دون
الجمع لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وح
يكون قد اوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه
واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من ان يحصى واما الآخران فقد يستعملان في
جواب من يقول هذا الشيء شجر حجر معا وذلك بان يرد عليه قوله اما بترديد الصدق
فيهما فيقال هو اما شجر او حجر اي اما هذا صادق او ذاك واما بترديد الكذب فيهما
فيقال اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك

ويكون الاول بانفراده مانعة للجمع والثاني مانعة للخلو ويحصل من كل واحد منهما
امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشيء وينضاف الى ما سلمه ذلك القائل من
امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحدة
من هذه المنفصلات قد يتألف في اللفظ من موجبتين كقولنا العدد اما
زوج واما فرد وهذا الشيء اما شجر واما حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود و
اما ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد
وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما ليس بممكن الوجود وهذا الشيء اما ان لا
يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما
ينقسم بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان او ليس بانسان
فهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى والحقيقة لا بد وان يتألف
عن موجبة وسالبة لا غير لما مر ومانعة الجمع يمكن ان يتالف منهما ويمكن ان
يتألف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان يتألف من سالبتين لان
الموجبة الحقيقية لا يستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان يتالف منهما
ويمكن ان يتألف من سالبتين لان السالبة يمكن ان يكون لازمة للموجبة ولا
يمكن ان يتألف من موجبتين لاشتمالها على ما يشتمل عليه الحقيقية وزيادة
قوله وقد يكون لغير الحقيقي اصناف اخر وفيما اوردناه ههنا
كفاية اقول يريد المواضع التي يستعمل فيها حروف العناد ولا يراد منع
الجمع او الخلو مثاله تقول رأيت اما زيدا واما عمروا حين تشك في رؤيتهما
وتقول العالم اما ان يعبد الله واما ان ينفع الناس اي غالب احواله
هذان الفعلان وهذا مما يتعلق باللغة قوله ويجب عليك ان تجري
امر المتصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات
على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول اقول هذا بيان

اشارة الى هيئات تلحق القضايا

كلي لما يتعلق بالمتصلات وهو بالاحالة على الحمليات فان حكمها في جميع ذلك واحد وقدم
الحصر والاهمال من ذلك وسيجيء بيان التناقض والعكس في موضعه ان شاء الله تعالى وفي
بعض النسخ ام المتصل والمنفصل وام المنفصل ذي الجزئين يجري مجرى الحمليات في جميع
ذلك الا العكس فان العكس لا يتعلق به لعدم امتياز اجزائه بالطبع **قوله** اشارة الى
هيئات تلحق القضايا فتجعل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره **اقول** الادوات
هي التي تلحق الهيئات بالقضايا الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى
الهيئات دون الادوات **قوله** انه قد يزاد في الحمليات لفظة انما فيقال انما
يكون الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا فيتبع ذلك زيادة في
المعنى لم يكن مقتضاة قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل لان هذه الزيادة
تجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وكذلك قد تقول ان الانسان
هو الضحاك بالالف واللام في لغة العرب فيدل على ان المحمول مساو
للموضوع وكذلك تقول ليس انما يكون الانسان حيوانا او تقول ليس الانسان
هو الضحاك فيدل على سلب الدلالة الاولى في الايجاب **اقول** المحمول قد
يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون مساويا له كالفصول والخواص
المساوية وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية فلفظة انما اذا دخلت على
القضية دلت على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله تجعل الحمل مساويا او خاصا
بالموضوع وليس اذا دخل عليها دل على نفي دلالتها تلك فاثبت العموم **قوله** و
تقول ايضا ليس الانسان الا الناطق ويفهم منه احد معنيين احدهما
انه ليس معنى الانسان الا معنى الناطق وليس لمقتضى الانسانية معنى آخر
والثاني انه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق **اقول** يريد ان
هذه الصيغة تفيد اما المساواة في المعنى كما بين الانسان والحيوان الناطق واما المساواة
في الدلالة كما بين الناطق والضاحك **قوله** وتقول في الشرطيات ايضا

لما كان النهار راهنا كانت الشمس طالعة وهذا يقتضي مع ايجاب الاتصال
دلالة تسليم المقدم ووضعه ليستلزم منه وضع التالي **اقول** راهنا اي ثابتا
ولفظة لما يفيد مع الدلالة على استلزام التالي الدلالة على ان وجود المقدم مسلم موضوع
لا يحتاج الى بيان **قوله** وكذلك تقول ليس يكون النهار الا والشمس طالعة
يريد به كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة فيفيد هذا القول حصرا
في المحوي **اقول** يريد به ان القضية بهاتين الاداتين تصير محصورة كلية **قوله**
وتقول ايضا لا يكون النهار موجودا او تكون الشمس طالعة وهو قريب
من ذلك **اقول** هذه والتي قبلها من القضايا التي تسمى محرفة وهي ما يخلو عن ادوات
الاتصال والعناد ويكون في قوة الشرطيات وفي معناها لا يكون النهار موجودا الا ان
تكون الشمس طالعة وهي من المنفصلات في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا
واما ان تكون الشمس طالعة قيل والاخير اقرب لانه الاخير اجزاءها **قوله** وتقول
ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد وهذا في قوة قولك
اما ان لا يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا **اقول** وهذه
ايضا من المحرفات فكل زوج فهو زوج المربع اي مربعه يكون زوجا وليس كل
مربع الزوج فهو زوج لان كثيرا من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا تكون مربعاتها
ازواجا ولا تكون هي اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا وكذلك القول في الافراد و
مربعاتها فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو هي اما ان لا يكون زوج المربع
واما ان لا يكون فردا وذلك لان الشيء الواحد لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد
يكون لا هذا ولا ذاك معا ومثال آخر له لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد فانه في
قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد اي لا يكون كاتبا وساكن اليد
معا ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما في حالة الرمي مثلا **قوله**
اشارة الى شروط القضايا يجب ان يراعى في الحمل والاتصال و

كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة
ومن المنفصلات في قوة قولنا

اشارة الى شروط القضايا

الانفصال حال الاضافة مثل انه اذا قيل ج هو والد فليراع لمن وكذلك
الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قيل كل متحرك متغير فليراع مادام
متحركا وكذلك ليراع حال الجزء والكل وحال القوة والفعل فانه
اذا قيل الخمر مسكر فليراع اما بالقوة او بالفعل والجزء اليسير او المبلغ
الكثير فان اهمال هذه المعاني مما يوقع غلطا كثيرا اقول يذكر في هذا
الفصل قوانين لا يتحصل معاني القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها وهي ستة
الاول حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما يقال القمر منخسف فليراع
في اي الاوقات هو فانه ينخسف بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث حال
المكان كما يقال السقمونيا يسهل الصفراء فليراع في اي مكان هو فقد قيل انه
لا يسهل في الصقلات الرابع الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس
حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل وقد ذكر مثالها وهذه الشروط قد
تذكر في باب التناقض مضافة الى شرطين آخرين كما يجي ان شاء الله قوله
النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها ه اشارة الى مواد
القضايا لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهه اقول ذهب الفاضل الشارح
الى ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية كالمحمول
في الحملية واقول لما جرت العادة بان يوصف نسبة التالي الى المقدم بالوجوب والامكان
والامتناع وان كانت لا يخلو في نفس الامر عنها وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها
على ما يعتبر في الحمليات فائدة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة
والامكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب ان يقال ما يشبه المحمول هو الوصف
الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه فانه يشبه المحمول من حيث كونه وصفا
للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف محمول عليه فهو وصف موضوع معه ولذلك
الوصف نسبة الى الموضوع كما للمحمول بعينه في انها لا يخلو من ان يكون اما واجبة

النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها ه

اي الوصف العنواني الذاتي الموضوع وبالجملة ان ذكر كل قضية عقدين عقد وضع وعقد حمل والاول مركب تقييدي والثاني خبري فنسبة الاول الثاني في تحققه اعتباره عقدا خبريا ه

او

او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها فان الغفلة عنها مما
يقتضي الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلطات كما يجي بيانه واعلم ان نسبة
المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هي المتعلقة بالحكم دون الثانية ولذلك
اختصت بالنظر فيها قوله سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون لنسبته
الى الموضوع نسبة الضرورية الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا
الانسان حيوان او ليس بحيوان او نسبة ما ليس ضروريا لا وجوده
ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة
ضرورية العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر الانسان ليس بحجر فجميع
مواد القضايا هو هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة
اقول يشير الى الاحوال الثلثة المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظاهر
قوله ونعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي يصدق عليها في الايجاب
والسلب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها اقول يقول ونعني بالمادة
مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر التي يصدق عليها لفظ الوجوب
سواء نقول الانسان حيوان او نقول الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك
النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب وهي التي يعبر عنها بالوجوب وفي الحالتين لو
صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح
بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب فانه
حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ
يصدق عليها حالة الايجاب فقط دون السلب واعلم ان المادة غير الجهة والفرق
بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر في
تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء
طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج ل

اشارة الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية

يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة
بالامكان العام المتناولة للوجوب والامكان الحقيقي الآتي ذكره وليست تلك النسبة
في نفس الامر شيئا متناولا للوجوب والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن
ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور
منها بحسب ما تعطيه العبارة من القضية الذي هو الجهة **قوله** اشارة
الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية
فاما مطلقة عامة الاطلاق وهي التي بين فيها حكم من غير بيان
ضرورته او دوامه او غير ذلك من كونه حينا من الاحيان
او على سبيل الامكان **اقول** الاطلاق في القضية يقابل التوجيه تقابل
العدم والملكة وقد تعد المطلقة في الموجهات كما تعد السالبة في الحمليات فالمطلقة
هي التي بين فيها حكم ايجابي او سلبي فقط من غير بيان شيء آخر من ضرورة او
دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل الضرورة والكون في بعض الاوقات يقابل
الدوام اذا اعتبر التوقيت فالقسمة باعتبار الضرورة هي ضرورة الايجاب وضرورة
السلب ولا ضرورتهما وباعتبار الدوام دوام الايجاب ودوام السلب ولا دوامهما
فالضرورة والدوام يشملان الاول والثاني من الاقسام لانهما يشتركان
فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما وقول الشيخ المطلقة
العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لا دوام
يوهم انها تعم الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم انما يتناول
ما يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ولا يتناول ما يكون مشتملا على حكم لم
يحصل الا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما ذكر الشيخ ههنا جميع
الاقسام لانها يقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها
من حيث العموم **قوله** واما ان يكون قد بين فيها شيء من ذلك

وهو كون المطلقة غير موجهة

اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من غير دوام وضرورة
اقول وهذه هي الامور التي يمكن ان يقيد بها القضية التي بين فيها حكم والمطلقة العامة
انما بينا ولها جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان معها لانه ينافي ما بين الحكم فيها
حاصلا بالفعل فهي مغاير للاطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعا والضرورة اخص
من الدوام لان كل ضروري دائم ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من
المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها
الدوام وقيده باللاضرورة لئلا يتكرر الضرورة وسمى الخالي عنهما بالوجود فانه
لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري او غير
الضروري او دائم او غير دائم **قوله** والضرورة قد يكون على الاطلاق و
قد يكون معلقة بشرط والشرط اما دوام وجود الذات مثل قولنا
بالضرورة الانسان جسم ناطق ولسنا نعني بها ان الانسان لم يزل ولا
يزال جسما ناطقا فان هذا كاذب على كل شخص انساني بل نعني به
انه ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل
سلب يشبه هذا الايجاب واما دوام كون الموضوع موصوفا بما
وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير وليس معناه على الاطلاق ولا
ما دام موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك متحركا وفرق بين هذا
وبين الشرط الاول لان الشرط الاول وضع فيه اصل الذات وهو
الانسان وههنا وضع الذات بصفة تلحق الذات وهو المتحرك فان
المتحرك له ذات وجوهر يلحقه انه متحرك غير المتحرك وليس كالانسان
والسواد كذلك او شرط محمول او وقت معين كما للكسوف او غير معين
كما للتنفس **اقول** لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام
الضرورة فقسمها الى مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها

لم يزل ولم يزال من غير استثناء وشرط واتما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها
كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع
واما بدوام وجود صفة التى وصف معه واما بدوام كون المحمول محمولا وهذه الثلثة
هى المشروطة بما يشتمل عليه القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت غير معين و
هذان مشروطان بما يخرج عن القضية فكانه قال والشرط اما داخل فى القضية واما
خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع واما متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع
اما ذاته واما صفته الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه ايضا وصف
وليس له ذات يباين ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعينه اولا بعينه فجميع
اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام
فى جانبى الايجاب والسلب واحد غير مختلف الا فى شرط المحمول فانك اذا قلت زيد
ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت ما دام ليس بكاتب وح
صيرت السلب جزءا من المحمول وكانت القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب
ظاهرة والموضوع قد يتعرى عن الوصف كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول
الذى يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا ايضا ما دام الذات
موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا فى بعض اوقاته والاول داخل تحت المشروطة
بحسب الذات فلا فائدة فى افراده قسما فالمشروطة بالوصف مطلقا يشمل الضرورى
بشرط الذات وان قيده باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم الثانى وحده وهو
المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا يخلو عنها قضية فعلية
ابدا فانك اذا قلت ج ب فانه يكون بالضرورة ب حال كونه ب وهى
ضرورة متأخرة عن الوجود لاحقة به وساير الضرورات متقدمة على الوجود موجبة
اياه واسم الضرورة يقع عليهما لا بالتساوى والفائدة فى اعتبار هذه الضرورة
ان يعلم ان القضية خالية عن ساير الضرورات مع كونها فعلية قوله و

الضرورة

الضرورة بالشرط الاول وان كانت بالاعتبار غير الضرورة المطلقة
التى لا يلتفت فيها الى شرط فقد يشتركان ايضا فى معنى اشتراك الاخص و
الاعم او اشتراك اخصين تحت اعم اذا اشترط فى المشروطة ان لا يكون
للذات وجود دائما وما يشتركان فيه هو المراد فى قولهم قضية ضرورية
اقول الضرورية بالشرط الاول اعنى بشرط وجود الذات تقع على ما يكون للذات وجود دائما
وعلى ما لا يكون للذات وجود دائما والاول يساوى الضرورة المطلقة فى الدلالة وان كان
مغايرا له بالاعتبار فان المشروطة باى شرط كان تغاير المطلقة بالاعتبار وانما يتساويان
لان الحكم فيهما حاصل لم يزل ولا يزال والثانى مباين لهما بحسب الدلالة والاعتبار جميعا ثم
المشروطة بالشرط الاول ان لم تقيد بلا دوام الذات بل تركت كما هى متناولة لقسميها
دخلت المطلقة تحتها فهما يشتركان فى معنى اشتراك الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت
الحكم فى جميع اوقات وجود الذات فالاخص هو المطلقة التى تدوم ذاتها والاعم هو
المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وان قيدت بلا دوام الذات
كانت هى والمطلقة تشتركان فى معنى ثالث غيرهما اعم منهما اشتراك اخصين تحت اعم
والمعنى المشترك فيه الذى هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها
وانما يكون ذلك اذا اشترط فى المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما وعلى التقديرين
جميعا فالمشترك فيه اعنى الضرورة التى بحسب الذات مطلقا هو المراد فى قولهم
قضية ضرورية وهى التى تقابل الامكان الذاتى ويوجد فى بعض النسخ بدل قوله اذا
اشترط فى المشروطة اذا لم يشترط فى المشروطة وعلى هذا التقدير يصير قوله ذلك
بيانا للاعم الذى يندرج فيه الاخص تارة والاخصان تارة اخرى قوله و
اما ساير ما فيه شرط للضرورة والذى هو دائم من غير ضرورة
فهو اصناف المطلق الغير الضرورى اقول يعنى الاقسام الاربعة الباقية
من الضروريات وهى المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذى لا يشمل

الصدق

الضروري الذاتي وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين وبشرط الوقت الغير المعين فهي
مع الدائم الغير الضروري اقسام المطلق الغير الضروري وظاهر ان هذه الضرورات تخلو
عن الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة
من غير دوام واما دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام للضروري
الذاتي وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما
مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه القسمة قد يمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية
اما مطلقة واما موجهة والموجهة اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه يكون المطلقة
هي العامة والثاني ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة وهي
الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنها ويكون المطلقة بحسب
هذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة وامثلة المطلقات في التعليم الاول كانت
مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم
الاول بعده في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها
على العامة الشاملة للضرورية والاسكندر الافرودیسی ومن تبعه حملوها على الخاصة
الخالية عنها **قوله** واما مثال الذي هو دائم غير ضروري فمثل ان
يتفق لشخص من الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه صحبة ما دام
موجودا ولم يكن تحت تلك الصحبة كما انه قد يصدق ان بعض الناس
ابيض البشرة ما دام موجود الذات وان كان ليس بضروري **اقول**
الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضروري والدائم لان كل دائم كلي فهو ضروري
فانه لا ضرورة فيه وان اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم متناولا لجميع الاشخاص
التي وجدت والتي ستوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل ضروري فهو دائم
فالضروري والدائم متساويان في الكليات واما في الجزئيات فقد يختلفان
كما مثل به الشيخ في الانسان الذي يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير

ضرورة

ضرورة والدائم فيها يعم الضروري وغيره والعلوم انما يبحث عن الكليات دون
الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قد فرق بينهما لان
النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطق من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل واحد
منهما من حيث معنياهما المختلفان سواء تساويا في موضوعاتهما او لم يتساويا
قوله ومن ظن انه لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري فقد اخطأ
فانه جائز ان يكون في الكليات ما يلزم كل شخص منه ان كان له اشخاص
كثيرة ايجاب او سلب وقتا ما بعينه مثل ما للكواكب من الشروق والغروب و
للنيرين من مثل الكسوف او وقتا ما غير معين مثل ما يكون لكل انسان مولود
من التنفس او ما يجري مجراه **اقول** هولاء لما ظهر لهم ان الحكم الاتفاقي الخالي عن
الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري
الذاتي وغيره فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتيتين فانهما ليستا
بضروريتين الا في وقت ما **قوله** والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير
الذات فقد يخص باسم المطلقة وقد يخص باسم الوجودية كما خصصناها
به وان كان لا تشاح في الاسماء **اقول** هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وههنا
لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقد سماها ههنا بالوجودية لانها تشتمل على وجود
من غير ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية
يكون اعم منها اذا لم تشتمل عليها وينبغي ان لا يغفل عن هذا الاعتبار **قوله**
اشارة الى جهة الامكان الامكان اما ان يعنى به ما يلازم سلب
ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الاول
وهنالك ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان و
اما ان يعنى به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على
ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي حتى يكون الشيء يصدق عليه

اشارة الى جهة الامكان

الامكان الاول في نفيه واثباته جميعاً حتى يكون ممكناً ان يكون وممكناً ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبيه جميعاً خصه الخاص باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة وكانت بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم اي الثاني الخاص بمعنى غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى **اقول** الامكان وضع اولاً بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعاً على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلو عن الواجب فيصير الامكان مقابلاً لكل واحد من ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعاً نقل اسمه اليه فكان الاول امكاناً عاماً او عامياً منسوباً الى العامة والثاني خاصاً او خاصياً وكان هذا الامكان مقابلاً للضرورتين جميعاً فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما واما الاعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما كان الواجب ان يقول ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع الامكان بازائه اولاً لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وايضا الامكان معنى من شانه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث هو وحده ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون

الايجاب والسلب

غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة الايجاب فلكونه ملازماً لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما يضاف اليه من الايجاب والسلب واما هو قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع فقط **قوله** وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كان له ضرورة في وقت ما كالكسوف **اقول** يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعاً على سائر الضرورات المشروطة **قوله** وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث وكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان **اقول** هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعماله لكثرة وجوه استعمال ما يقابله اعني الضرورة فهذا الامكان ما يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد مثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة له اولا وجودها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما تشاركه في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود ويوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود وانما قال وكانه اخص من الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولاً من الآخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الآخر الا بالمجاز وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صفته بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه اخص **قوله** فيكون حينئذ الاعتبارات اربعة واجب وممتنع وموجود لا ضرورة ما وشيء

لاضرورة له البتة **اقول** انما ينبغى ان يقال الاعتبارات خمسة لان بالضرورة
فى جانب العدم ايضا قسم محتمل بازاء ما له ضرورة ما فى جانب الوجود والقسمة لا تصير
حاصرة بدونه فان جاز طيهما تحت قسم واحد هو الموجود له ضرورة ما فينبغى
ان يطوى الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضرورى مطلقا ليكون
الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم لجواز تشاركهما فى المواد
ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما **قوله** وقد يقال ممكن ويفهم
منه معنى آخر وهو ان يكون الالتفات فى الاعتبار ليس لما يوصف
به الشىء فى حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات
الى حالة فى الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى غير ضرورى الوجود او
العدم فى اى وقت فرض له فى المستقبل فهو ممكن **اقول** وهذا معنى
رابع الامكان وهو الامكان الاستقبالى وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى
الماضى والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون اخراجا لها من حاق
الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقى على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب
الى الاستقبال من الممكنات التى لا يعرف حالها انكون موجودة اذا جاء وقتها
ام لا يكون وينبغى ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال
لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون
ممكنا صرفا **قوله** ومن يشترط فى هذا ان يكون معدوما فى حال فيشترط
ما لا ينبغى وذلك لانه بحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه
الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه
معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضر
ذلك **اقول** بعض من اعتبر هذا الامكان لما تنبهوا لان الاتصاف بالوجود
انما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه فى الحال حذرا

من

اشارة الى اصول وشروط فى الجهات

من ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده فى الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالى ان اخرجه
الى ضرورة وجود فالعدم الحالى يخرجه ايضا الى ضرورة عدم وان لم يضره ضرورة
العدم فلا يضره ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت
الى الوجود الحالى ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال **قوله** اشارة
الى اصول وشروط فى الجهات وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها
اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وفى بعض النسخ اعلم ان الوجوب لا
يمنع الامكان وكيف والوجوب يدخل تحت الامكان الاول والموجود
بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان الثانى والموجود فى الحال
لا ينافى المعدوم فى ثانى الحال فضلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه فانه
ليس اذا كان الشىء متحركا فى الحال يستحيل ان لا يتحرك فى الاستقبال
فضلا عن ان يكون غير ضرورى له ان يتحرك وان لا يتحرك فى كل
حال فى الاستقبال **اقول** المراد على الرواية الاولى بان ان الوجود لا يمانع الامكان
بكل واحد من المعانى المذكورة يريد بذلك دفع الشبه التى مر ذكرها بالكلية وذلك
لان الوجود اما ان يعتبر من حيث يقتضيه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية واما ان
يعتبر لا من حيث كذلك وهذه اقسام ثلثة والاول يدخل تحت الامكان الاول
الثانى يصدق عليه الامكان الثانى والثالث لا ينافى الامكان الاستقبالى الذى هو اخص
الامكانات لطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه لا ينافى العدم الذى يقابله
اذا اختلف وقتاهما فكيف ينافى الامكان الذى اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل
تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الواجب اذا تعين وعرف بالوجوب
الذاتى فلا فائدة فى ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل
مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة داعية الى ذلك لا للقصد من واضعه وعلى الرواية
الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا يتمانعان عن التوارد

على المواد كالوجوب الذاتى مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثانى ويكون
على هذه الرواية قوله الموجود فى الحال لا اباً فى المعدوم فى ثانى الحال مسئلة اخرى
منقطعة عن الاولى **قوله** واعلم ان الدائم غير الضرورى فان الكتابة قد
تسلب عن شخص ما دائماً فى حال وجوده فضلاً عن حال عدمه وليس
ذلك السلب بضرورى **اقول** وهذا ايضا بيان لما تقدم بمثال جزئى سلبى وكان
المورد قبله مثالاً جزئياً ايجابياً ومعناه ظاهر **قوله** واعلم ان سالبة الضرورية
غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة
الوجودية التى بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام وهذه الاشياء
وتفاصيل مفهومات الممكن قد يقل لها التفطن فيكثر بسببه الغلط
اقول القضية الموجهة يسمى رباعية وموضع الجهة هو ما يلى الرابطة لانها بيان نسبتها
كما كان موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها يقتضى رفعها فالسلب والجهة اذا
تقارنا لم يخل اما ان يكون الجهة متقدمة على السلب كما فى قولنا بالضرورة ليس واما
ان يكون متأخرة عنه كما فى قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضى ان يكون القضية
سالبة جهتها تلك الجهة والثانى يقتضى ان يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هى ما
يقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية هى التى تلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان
سلبت ضرورة ايجابية فهى تلازم الممكنة العامة السلبية وان سلبت ضرورة سلبية
فهى تلازم الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما معاً فهى تلازم الممكنة الخاصة والسالبة
الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة
كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما يجئ ذكره وسالبة الامكان فان سلبت
العام فهى التى تلازم الضرورية المقابلة للممكن بذلك الامكان وان سلبت الخاص
فهى تلازم ما تردد بين ضرورة الطرفين والسالبة الوجودية التى بلا دوام ملازمة
منعكسة لموجبتها وسالبة الوجود بلا دوام فهى تلازم ما تردد بين دوام الطرفين

الضرورة

واما

اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة فى الجهات

واما ان كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا يلازم موجبتها بل يتقسمان دوام الطرفين
الخالى عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابى يلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب ودوام السلب
وسالبة الوجود السلبى يلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب **قوله** اشارة
الى تحقيق الكلية الموجبة فى الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا
نعنى به ان كلية ج ب او الجيم الكلى هو ب بل نعنى به ان كل واحد واحد
مما يوصف بج كان موصوفاً بج فى الفرض الذهنى او فى الوجود
وكان موصوفاً بذلك دائماً او غير دائم بل كيف اتفق **اقول** تحقيق القضايا
هو تلخيص المفهم من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول و
قد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام اثنان سلبيان واربعة ايجابية
فالسلبيان هما انا لا نعنى بقولنا كل ج كلية ج ولا الجيم الكلى اى لا الكلى المنطقى
فان الكلية هى العموم ولا العقلى وانما لم يذكر الكلى الطبيعى لانه قد يكون موضوعاً
وذلك فى المهملات وقد يكون جزءاً من الموضوع وذلك فى المخصوصات والمحصورات
وبيانه انه ان اخذ مع لاحق يخصصه تخصيص كما فى قولنا هذا الانسان كان موضوعاً
للمخصوصة وان اخذ مع لاحق يقتضى عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخلو اما ان
ينظر الى تلك الطبيعة من حيث يقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث تلك
الطبيعة مقولة عليها والاول هو الكلى العقلى والثانى ان كان حاصراً لجميع
ما هى مقولة عليه اى يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه ج او يوصف
بج كان كلياً موجباً والا فجزئياً موجباً والفاضل الشارح فهم من الكلية معنى
الكل فاورد الفرق بين الكل والكلى بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء
غير محمول عليها والكلى مقوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات
بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور فى موضعه واورد الفرق ايضا بين الكل وكل
واحد بان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولفظة من فى هذا المثال

يفيد التبعيض وفي قولنا كلّ واحد من ج يفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على
مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال مثلاً كل واحد من الناس
شخص واحد وليس كل الناس شخصاً واحداً واما الاحكام الايجابية فاولها
انا نعني بكلّ ج كلّ ما يقال ج ويوصف بج لا ما هو طبيعة ج نفسها كما
في المهملات وذلك لانّ لفظة كل لا يضاف اليها هناك وثانيها انا نعني
بج كلّ واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل ابو نصر
الفارابي في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به كلّ ما يصحّ ما يصحّ ان يوصف
به سواء كان موصوفاً بالفعل او لم يكن الّا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق
فانّ الشئ الذي يصحّ ان يكون انساناً كالنطفة لا يقال له انسان وثالثها
انا نعني به الموصوفات بج بالفعل على وجه يعمّ المفروض الذهني
والموجود الخارجي ولا يشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل واحد
من الصنفين احكاماً ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين في ذلك وذهبوا
الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج فقط على ما سيأتي ذكره ورابعها انا نعني
به الموصوفات بج سواء يوصف به دائماً او غير دائم بل اعمّ منهما وهذا الاطلاق
الذي يتناول الدوام واللادوام وهو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى
ذاته التي اشرنا اليها في صدر النهج فهذه احكام الموضوع واما الاحكام
المتعلقة بالمحمول فمنها ما يختلف الموجهات بحسبه **قوله** فذلك الشئ
موصوف بانه ب من غير زيادة انه موصوف به وقت كذا
او حال كذا او دائماً فان جميع هذا اخصّ من كونه موصوفاً به
مطلقاً فهذا هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة
من الجهات وهذا المفهوم يسمى مطلقاً عاماً مع حصره **اقول**
يشير الى مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب الكلي وهو ظاهر **قوله** فان

هوم

زدنا

زدنا شيئاً آخر فقد وجهناه **اقول** يريد التنبيه على تقابل الاطلاق والتوجيه
بحسب الاعتبار **قوله** وتلك الزيادة مثل ان يقول بالضرورة كل ج ب
حتى يكون كانا قلنا كلّ واحد واحد مما يوصف بج دائماً او
غير دائم **اقول** وهذا حال الموضوع وكرر هذا الشرط الذي هو بخلاف شرط الضرورة
تنبيهاً على الفرق بين الجهة التي يوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة
التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع **قوله** فانه ما دام موجود الذات فهو
ب بالضرورة **اقول** فهذا بيان جهة القضية **قوله** وان لم يكن
مثلاً ج فانا لم نشترط انه بالضرورة ب ما دام موصوفاً بانه
ج بل اعمّ من ذلك **اقول** يريد ان الحكم الضروري انما يكون بحسب ذات
الموضوع لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه
ما دام موجود الذات انسان حال كونه كاتباً وحال كونه غير كاتب **قوله** ومثل
ان يقول كلّ ج ب دائماً حتى يكون كانا قلنا كلّ واحد واحد
من ج على البيان الذي ذكرناه يوجد له ب دائماً ما دام موجود
الذات من غير ضرورة واما انه هل يصدق هذا الحمل الموجب
الكلي في كل حال او يكون دائم الكذب اي انه هل يمكن ان يكون ما
ليس بضروري دائماً في كل او مسلوباً دائماً عن كل واحد او لا
يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما ليس بضروري في البعض لا محالة
ويسلب عن البعض لا محالة فامر ليس على المنطقي ان يقضي فيه بشئ
اقول يريد ان الدائم غير الضروري وهو ظاهر وفيه تعريض بان الدوام في
الكليات لا يفارق الضرورة **قوله** وليس من شرط القضية في ان ينظر
فيها المنطقي ان يكون صادقة فقد ينظر ايضاً فيما لا يكون الا
كاذباً **اقول** يريد ان المنطقي اذا طلب فحوى الكلام ولم يلتفت الى حال

واحد

المادة فاستوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع فى استكشاف
المجهول ولا الكذب ضار **قوله** ومثل ان يقول كل واحد مما يقال له
ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا مادام موجود الذات
بل وقتا بعينه كالكسوف او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال
كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم مثل قولنا كل متحرك متغير
وهذه اصناف الوجوديات **اقول** البيان المذكور بيان حال الموضوع
وقوله حال كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائما
مادام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير دائم مادام الذات و بين الضرورى
بحسب الوصف وبين الدائم بحسب الوصف و الفاضل الشارح سمى الاول مشروطا
والثانى عرفيا وسمى المتناول لهما خاصا ولم يفصل احكامهما بحسب تفصيل
الضرورة والدوام الذاتيتين و فى تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا و
الشيخ لم يعتبر الفرق بينهما فى اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول ههنا لان
الموصوف بب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة
ويمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة والثانى هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل
فيما ذكره وهذا الوجودى هو الوجودى اللادائم **قوله** ومثل ان يقول
كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف
بب بالامكان العام او الخاص او الاخص وعلى طريقة قوم
فان كقولنا كل ج ب بالوجود وغيره وجها آخر وهو ان
معناه كل ج مما فى الحال او فى الماضى فقد وصف بانه ب وقت
وجوده **اقول** هولاء القوم يجعلون الموضوع فى القضايا الفعلية كل
ما هو ج بالفعل مما هو فى الحال او فى الماضى ولا يكون ما هو عند العقل وحده
ج او ما سيكون ج فى المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو المذهب

الذى ذكرناه فى احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه
موصوف بب فى وقت وجوده ذلك و هذا مذهب سخيف قد ذكر فساد المعلم
الاول و ذلك لان ما يوجد ج وقتا ما هو بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى
من الفساد يتبين فى ابواب القياسات و يطول شرحها **قوله** وحينئذ يكون
قولنا كل ج ب بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلثة واذا قلنا
كل ج ب مثلا بالامكان الاخص فمعناه كل ج فانه فى اى وقت من
المستقبل يفرض فيصح ان يكون ب وان لا يكون **اقول** وهذا مذهب آخر
تابع من المذهب الاول و هو القول بان كل ج ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنة
الثلثة و بالامكان ما يختص بالمستقبل و يلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية
لا بانتساب المحمول الى الموضوع فى طبيعتهما كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا
وقتا لا يكون فيه سوى الانسان حيوان موجود صح ح ان يقال كل حيوان
انسان ولا شئ من الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك
بالامكان فيكون الاطلاق و الامكان لكلية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة
الى الحيوان كذلك **قوله** ونحن لا نبالى ان نراعى هذا الاعتبار ايضا
وان كان الاول هو المناسب **اقول** يريد لا نبالى ان نبين لوازم هذا
الاعتبار اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال فى العلوم
والمحاورات و هو الذى يجب ان يعتبر بحسب طبايع الامور **قوله** اشارة
الى تحقيق الكلية السالبة فى الجهات وانت تعلم على اعتبار ما
ما سلف لك ان الواجب فى الكلية السالبة المطلقة الاطلاق
العام الذى يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب
يتناول كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف
المذكور تناولا غير مبين الوقت والحال حتى يكون كانه يقول

كل واحد واحد مما هو ح يبقى عنه ث من غير بيان وقت النفي
وحاله اقول يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها اذا
كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الآحاد الموصوفة بالموضوع
من غير توقيت ولا تقييد ولا ما يقابلهما بل على وجه اعم منها جميعا وقد
عدل بالعبارة عنها الى ما يشبه المعدول كانه يقول كل واحد واحد مما هو
ح يبقى عنه ث من غير بيان وقت النفي وحاله وذلك الغرض سنذكره
قوله لكن اللغات التي نعرفها قد خلت في عادتها عن استعمال
النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت للحصر السالب الكلي لفظا
يدل على زيادة معنى على ما يقتضيه الاطلاق فيقولون بالعربية
لا شيء من ح ث ويكون مقتضى ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ح
يوصف البتة بانه ث ما دام موصوفا بانه ح وهو سلب عن
كل واحد من الموصوفات بح ما دامت موضوعة له الآن
او وضع له وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس هيچ ح ث نيست
وهذا الاستعمال يشمل الضروري وضربا واحدا من ضروب
الاطلاق الذي يشرطه في الموضوع اقول اراد به ان المفهوم من صيغة
السلب الكلي مع الاطلاق في المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب
المحمول عن جميع آحاد الموضوع في جميع اوقات كونها موصوفة بما وضع معه
على وجه يعم الدائم واللادائم والضروري واللاضروري بحسب الذات وهو
اعم من الضروري المشروط بالوصف لان الدائم اعم من الضروري وذلك
لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا على
جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا
وكذلك في لغة الفرس قوله وهذا قد غلط كثيرا من الناس

فقال م

ايضا

ايضا في جانب الكلي الموجب اقول اي ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة يفهم منها
ايضا ايجاب المحمول على جميع الآحاد في جميع اوقات الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح ان
يقال كل انسان نائم وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده
اي الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا
الى العرف لان العرف يقتضيه في السالب فالاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز
لكونه مشابها للسالب وهو ما يسميه الشارح عرفيا عاما قوله لكن السالب الكلي المطلق
بالاطلاق العام اولى الالفاظ به هو ما يساوي قولنا كل ح يكون ليس
ث او يسلب عنه ث من غير بيان وقت وحال ولكن السالب الوجودي
وهو المطلق الخاص ما يساوي قولنا كل ح يبقى عنه ث نفيا غير ضروري
او دائم اقول هذا الكلام يوهم انه يريد رد السالب الى المعدول ولو كان كذلك لكان
له وجه وهو ان الصيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم يكن صيغة
السالبة كذلك فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولية حتى ارتدت الى الموجبة و
دلت على الاطلاق مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح
به في الشفاء بل يريد به تقديم السلب على الربط مع تقديم السور والموضوع عليه كما
في قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نائما ولذلك قال هو ما يساوي قولنا ولم يقل هو
قولنا قوله واما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين والفرق بينهما ان قولنا
كل ح فبالضرورة ليس ث يجعل الضرورة لحال السلب عن واحد
واحد وقولنا بالضرورة لا شيء من ح ث يجعل الضرورة لكون السلب
عاما وللحصر ولا يتعرض لواحد واحد الا بالقوة فيكون مع اختلاف
المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم بل حيث صح احدهما صح الآخر
وعلى هذا القياس فاقض في الامكان اقول اي لا بعد بين تقديم الموضوع
على الجهة والسلب وبين تاخيره عنهما في الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار

وذلك ان المحمول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع والثاني
يقتضي ان المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع بأسرها سلبا ضروريا فالاول يقتضي
تحقق ضرورة السلب بكل واحد يفرض بالفعل ويتضمن ضرورة السلب الكلي بالقوة
لان الحكم على كل واحد يفرض يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تحقق ضرورة السلب
بالكلي بالفعل ويتحقق بكل واحد يفرض تحققا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على
واحد يفرض والحاصل ان الاصل يساوي دلالتيهما في جميع المواضع لولا مخافة
الخرف في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال السلب المطلق يوهم الدوام
بخلاف الموجب فهذا الفرق انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية اذ الضرورة
لا يحتمل الا مع الدوام اقول لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي محمولة
لا مع الدوام وليست كذلك بل هي ملحقة بالضرورة فظهر ان الفارق هو العرف
لا غير والحق ان الاختلاف الذي ذهب اليه ليس لمؤثر في المعنى زيادة تأثير ويوجد
في بعض النسخ ههنا زيادة وهي فصل آخر هو هذا **قوله** تنبيه على مواضع
خلاف ووفاق بين اعتباري الجهة والحمل اعلم ان اطلاق الجهة يفارق
اطلاق الحمل في المعنى وفي اللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الآخر
مثلا اذا كان وقت يتفق ان لا يكون فيه انسان اسود صدق فيه كل
انسان ابيض بحكم الجهة دون حكم المحمول وكذلك امكان الجهة ايضا
فانه اذا فرض في وقت من الاوقات مثلا ان لا لون الا البياض او
غيره من النحو لا نهاية لها صدق الجهة حينئذ بالاطلاق ان كل لون
هو بياض او شيء آخر باطلاق الجهة وقبله كان ممكنا ولا يصدق هذا
الامكان اذا قرن بالمحمول فانه ليس بالامكان الخاص يكون كل لون
بياضا وكذلك اذا فرضنا زمانا ليس فيه من الحيوانات الا الانسان
صدق فيه بحسب اطلاق الجهة ان كل انسان وقبله بالامكان ولم يصح

تنبيه على مواضع خلاف ووفاق بين اعتباري الجهة والحمل

بالامكان اذا جعل للمحمول وعلى هذا القياس فافهم في الامكان **اقول** ويكتب
في آخر هذا الفصل ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس اي علي بن سينا
والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يجعل الموضوع كل ما هو ج مثلا بالفعل اما
في الحال او في الماضي على ما يستعمل في المذهب السخيف المذكور والمذهب الذايع فيه كما مر و
من اعتبار الحمل ان يجعل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو ج في الوجود او عند العقل
على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين اختلافا ظاهرا في المعنى والاعتبار اما
في الدلالة واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان اما مواضع الاتفاق فكما في بعض
الاحكام الجزوية من المحصورات واما مواضع الاختلاف فقد اورد لبيانها في هذا
الفصل امثلة الاول وهو ان يقال في وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان
ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال
ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان في العقل او في الوجود في
وقت آخر ليس بابيض دائما وهذا الحكم في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض
الا ان مادة المثال الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض عن
بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضروري ولذلك جعل
الثاني مثالا لاختلاف دلالتي الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض يصدق
قولنا يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا اي في ذلك الوقت من المستقبل ولا
يصدق قولنا كل ما هو لون في العقل هو بياض لان بعض الالوان كالسواد
يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان كالمثال
الثاني بعينه واما الضروري فيتبين امره ايضا من هذين المثالين لانه
في ذلك الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود في الحال فهو بالضرورة
انسان ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب العقل او في سائر الازمنة فهو انسان
الا اذا جعل الفرض المذكور شاملا لجميع الازمنة والظن ان هذا الفصل انما

اشارة الى تحقيق الجزئيتين في الجهات

حذف في اكثر النسخ لقلة فائدته ولذلك ايضا لم يورده الفاضل الشارح ونرجع الى الكتاب **قوله** اشارة الى تحقيق الجزئيتين في الجهات وانت تعرف حال الجزئيتين من الكليتين ونقيضهما عليهما ٥ وذلك ظاهر **قوله** فقولنا بعض ج ب يصدق وان كان ذلك البعض موصوفا بب في وقت لا غير وكذلك نعلم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض واذا صدق الايجاب في كل بعض صدق في كل واحد ومن هذا نعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق عموم كل عدد في كل وقت **اقول** يريد ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام بحسب الوصف فاستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والابعاض متساوية في هذا الباب فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتض للدوام المذكور ويكون مع ذلك كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات **قوله** وكذلك في جانب السلب واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة يجب ان يمنع ذلك صدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق الغير الضروري او بالامكان ولا بالعكس فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة متحرك اي ما دام ذات ذلك البعض موجودا وبعضها متحرك بوجود غير ضروري وبعضها بامكان غير ضروري **اقول** يريد ان يوضح صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه وباقي الفصل ظاهر **قوله** اشارة الى تلازم ذوات الجهة قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون

في قوله وغلط كثيرة

اشارة الى تلازم ذوات الجهة

بالامكان

بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها كل طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام البعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما لا ملازمات مساوية لهما من بابي الضرورة بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعم منهما ولا ينعكس عليهما اذ ليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان قولنا بالضرورة يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ايضا ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان العام ايضا ومن غير انعكاس ايضا لمثل ذلك ثم اعلم ان قولنا ممكن ان يكون الخاص او الاخص انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه ويساويه واما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون العام وليس بواجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون **اقول** الموجهات منها ما يتلازم ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس ومن المتلازمات طبقات ثلث للوجوب والامتناع والامكان الخاص وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات وهي هذه طبقة الوجوب وما يقابله ٭ طبقة الامتناع وما يقابله ٭ طبقة الامكان الخاص وما يقابله ٭ بالضرورة يكون ٭ ليس بالضرورة يكون ٭ بالضرورة لا يكون ٭ ليس بالضرورة لا يكون ٭ يمكن ان يكون ٭ لا يمكن ان يكون ٭ لا يمكن ان لا يكون ٭ يمكن ان لا يكون ٭ لا يمكن ان يكون ٭ يمكن ان يكون ٭ يمكن ان لا يكون ٭ لا يمكن ان لا يكون ٭ يمتنع ان لا يكون ٭ لا يمتنع ان لا يكون ٭ يمتنع ان يكون ٭ لا يمتنع ان يكون ٭ والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام

طبقة الوجوب وما يقابله
بالضرورة يكون ٭ ليس بالضرورة يكون ٭
لا يمكن ان لا يكون ٭ يمكن ان لا يكون ٭
يمتنع ان لا يكون ٭ لا يمتنع ان لا يكون ٭
طبقة الامتناع وما يقابله
بالضرورة لا يكون ٭ ليس بالضرورة لا يكون ٭
لا يمكن ان يكون ٭ يمكن ان لا يكون ٭
يمتنع ان يكون ٭ لا يمتنع ان يكون ٭
طبقة الامكان الخاص وما يقابله
يمكن ان يكون ٭ لا يمكن ان يكون ٭
يمكن ان لا يكون ٭ لا يمكن ان لا يكون ٭

صح

وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلها ومقابلة كل طبقة يلزم كل واحدة من الطبقتين الاخريين من غير عكس وما في الكتاب غني عن الشرح **قوله** وهم وتنبيه والسؤال الذي يهول به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا ان يكون والممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فالواجب اذاً ممكن ان لا يكون وان كان الواجب لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس بممكن ان يكون فهو ممتنع ان يكون فالواجب اذاً ممتنع ان يكون ليس بذلك التشكك الهائل كله فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس بممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس بممكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس بممكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري ايجابا او سلبا وهؤلاء مع تنبههم لهذا الشك وتوقعهم ان بانهم حلّه يعودون فيغلطون فكلما صح لهم في شيء انه ليس بممكن او فرضوه كذلك حسبوا انه يلزمه انه بالضرورة ليس وبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط لانهم لم يتذكروا انه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والاخص انه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة البين وكذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون انه اذا فرض انه ليس بالضرورة ان يكون لزم ذلك انه ممكن حقيقي ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما هديناك سبيله **اقول** السؤال الذي ذكره مما استخطه قوم من المتفقين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد تخبطوا باستعمال احد الممكنين لعني العام والخاص مقام الآخر في مواضع كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما في دونه كفاية وذلك ظاهر وتختم الكلام في هذا النهج باحصاء الموجهات التي تحصلت فيه وهي اثنان وعشرون ٥ المطلقة العامة • الضرورية المطلقة • والمشروطة بالذات

النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها ٥

اللادائمة • والضرورية الذاتية الشاملة لهما • والمشروطة بوصف الموضوع على الوجه العام وعلى الوجه الخاص • والمشروطة بالمحمول • والتي بحسب وقت معين • والتي بحسب وقت غير معين • والدائمة المحتملة للضرورية • والدائمة اللاضرورية • المطلقة الخاصة اعني الوجودية باعتبار اللاضرورية وباعتبار اللادائم • الممكنة العامة والخاصة • والتي هي اخص منها والاستقبالية • المطلقة بحسب السور • والضرورية بحسبه • والممكنة بحسبه • المطلقة العرفية على الوجه العام وعلى الوجه الخاص • **قوله** النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا والآخر كاذبا وحتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم **اقول** اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي منها هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاختلافات راجعة اليه لانها انما يكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احديهما اما على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي اقتسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا حيوان هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه والاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما يقتسمان الصدق والكذب لتساوي الانسان والناطق

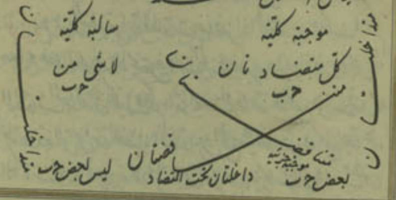
في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسما ها
لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على
جهة يقتضي لذاتها ان يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا والصدق والكذب قد
يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان و لا
سيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه وجودا
كان او عدما ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا
بالقياس الينا لجهلنا به غير متعينين واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه نظر
أهو كذلك في نفس الامر ام بالقياس الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس الامر
والتحقيق يأباه لاستناد الحوادث في نفسها الى علل تجب بها وتمتنع دونها وانتهاء
تلك العلل الى علة اولى تجب لذاتها كما تبين في العلم الالهي فلا التعين من شرط
التناقض ولا عدمه بل من شرط الاقتسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه
او بغير عينه ثم اكده بقوله وحتى لا يخرج الصدق والكذب منهما واشار بقوله وان
لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من رأيهم فيه قوله
وانما يكون التقابل في السلب والايجاب اذا كان السالب منهما
يسلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب شيء وكان لا يصدق
فان معنى انه لا يصدق هو ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس اذا سلب
شيء فلم يصدق فمعناه ان مخالفة الايجاب كاذب لكنه قد يتفق
ان يقع الانحراف عن مراعاة التقابل ومراعاة التقابل بل ان ... عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف صح
تراعى في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون
اجزاء القضية في كل واحدة منهما هي التي في الاخرى وعلى ما في
الرابطة ... الاخرى حتى يكون معنى المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط
والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والمكان والزمان وغير

ذلك

ذلك مما عددناه غير مختلف اقول يريد ان يبين الجهة المذكورة في حد
التناقض التي لذاتها تقتضي اقتسام الصدق والكذب وهي تقابل السلب والايجاب
وحده في المخصوصات ومع شرط آخر في المحصورات فبين اولا معنى التقابل
وثانيا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف
عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط التقابل و
بين انها بالاجمال شرط واحد وهو ان يراعى في كل واحدة من القضيتين ما
تراعيه في الاخرى حتى تكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط
كثيرة منها الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد في الموضوع وفي المحمول او فيما
يشبههما يعني المقدم والتالي وستة الاتحاد في الشروط الستة المذكورة
في آخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشروط وفي الاضافة وفي الجزء والكل و
في القوة والفعل وفي المكان وفي الزمان قوله وغير ذلك مما عددناه يريد
والمكانات ... السور والجهة والارتباط كالاتصال والانفصال ونحوهما فان الاختلاف في
كل واحد منها يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه
الستة ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا
الاسود جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء
والكل كما في قولنا الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود اي في سنه
راجع الى الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في قولنا زيد
اب اي لعمرو وليس باب اي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا السيف قاطع
اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد جالس اي
في الدار وليس بجالس اي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود
اي الآن وليس بموجود اي وقتا آخر راجع الى المحمول واقول انها قد تقع
بحيث يتعلق بالمفردات وح يتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول

وحده كما ذكر الآن المفردات التي تختلف باختلاف هذه الامور تصلح لان توضع وتصلح لان تحمل فتخصيص البحض باحدهما دون الآخر مما لا وجه له وقد يقع بحيث يتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد جزئيه مثلا اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الندي اي ان لم يكن الهوا باردا شديدا او لا تجففه ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهوا جزءا من الشمس التي هي الموضوع ولا من قولنا تجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان قيل ان الشمس مع برودة الهواء هي غير الشمس مع عدم البرودة او قيل تجفيف الثوب مع البرودة غير مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غير ما تمثل به من الاسود مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا وليس بمسهل اي ببلاد الترك لم يكن الكون بتلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبهما فالحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث يتعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلقها باجزائه والمراد ههنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء القضية **قوله** فان لم تكن القضية شخصية احتيج ايضا الى ان تختلف القضيتان في الكمية اعني في الكلية والجزئية كما اختلفتا في الكيفية اعني في الايجاب والسلب والا امكن ان يقتسما الصدق والكذب بل يكذبا معا مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الانسان بكاتب او يصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرائط المذكورة بان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية **اقول** يريد ان يبين ان المحصورات المتقابلة مع اختلافها في الكيف ومع حصول الشرائط الثمانية فيها لا يتناقض الا مع شرط آخر وهو الاختلاف في الكمية وذلك لان المتفقتين فيها قد يصدقان معا

كالجزئيتين في مادة الامكان وقد يكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فذلك الاختلاف بتلك الشرائط وان كان مقتسما للصدق والكذب في مواد اخر كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته والا لكان مقتسما في جميع المواضع **قوله** ثم ثلاث الشرائط قد تخرج فيما يراعى له جهة الشرائط تحققها **اقول** يريد ان ذوات الجهة مفتقرة الى شرائط اخرى تزيد على هذه التسعة على ما يحققها **قوله** فلتكن الموجبة اولا كلية ولنختبر ذلك في المواد فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل الناس حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة وان كان الصادق في الواجب غير ما في الاخريين ولتكن ايضا السالبة هي الكلية ولنختبر كذلك فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان ليس ولا واحد من الناس بحجر بعض الناس حجر ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقسام ايضا حاصلا واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في كل مادة **اقول** يريد امتحان المحصورات المتناقضة في المواد الثلثة فاوردا مثلتها وكان الصادق هو الموجبة في مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان والكاذب مقابلها **قوله** والمناسبات الجارية في مختلفات الكيفية والكمية **اقول** جرت العادة بان يوضع لها لوح هكذا



اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودى

فمختلفتا الكيفية متفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما
على الكذب دون الصدق وهو فى مادة الامكان وان كانتا جزئيتين موجبة جزئية سالبة
جزئية سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين ويجوز ان يجتمعا على
الصدق دون الكذب كلما فى تلك المادة بعينها ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية وهما
المتوافقتان فى الطول سميتا متداخلتين لدخول احدهما فى الآخر ومختلفتا بهما معا وهما
المتقاطرتان سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب فى شئ من المواد
قوله اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض
المطلق والوجودى ان الناس قد افتوا على سبيل التجزيف وقلة التأمل
ان للمطلقة نقيضا من المطلقات ولم يراعوا فيه الا الاختلاف فى الكمية
والكيفية ولم يتأملوا حق التأمل انه كيف يمكن ان يكون احوال الشروط الاخرى
حتى يقع التقابل فانه ان عنى بقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج ب من غير
زيادة كل وقت اى اريد اثبات ب لكل عدد ج من غير زيادة كون ذلك
الحكم فى كل واحد كل وقت وان لم يمنع ذلك لم يجب ان يكون قولنا
كل ج ب يناقضه قولنا ليس بعض ج ب فيكذب اذا صدق ذلك ويصدق
اذا كذب ذلك بل ولم يجب ان لا يوافقه فى الصدق ما هو مضاد له اعنى
السالب الكلى فان الايجاب على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل وقت جاز
ان يصدق معه السلب عن كل واحد او عن البعض اذا لم يكن فى كل وقت
اقول زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات تتناقض اذا اختلفت فى الكيف والكم
معا وغفلوا عن شروط تختص بذوات الجهة لا يصير بدونها متناقضة والحق ان
المطلقات المتخالفة فى الكيف والكم عامة كانت او خاصة قد تجتمع على الصدق بل
المتضادة التى هى اشد القضايا امتناعا عن الجمع على الصدق قد تجتمع ايضا عليه
اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بايجاب مطلق وبسلب مطلق

بصدق معا كما فى قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم **قوله** بل يجب ان
يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق الاعم بعض ج هو دائما ليس ب
ونقيض قولنا لا شئ من ج ب الذى هو بمعنى كل ج ينفى عنه ب بلا
زيادة هو قولنا بعض ج دائما هو ب **اقول** لما ابطل قولهم حاول تحقيق
الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة هى الدائمة المخالفة فى الكيف التى تعم
الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية هى اما دوام ايجاب ضروريا كان
اولم يكن واما دوام سلب ضروريا كان اولم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة
العامة الايجابية تشتمل على الاول والثالث وتخلو عن الثانى والسلبية تشتمل على
الثانى والثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية هى الدائمة السالبة وللسلبية
هى الدائمة الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة العامة هى الدائمة المخالفة فى الكيف ولا يجوز
ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لانهما يكذبان معا ان كانت المادة دائمة
لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية اما المطلقة فلانها تكذب لان المادة
دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ اورد المحصورات الاربع
بالتفصيل وابتدأ بالكليتين وبين ان نقيضهما الدائمتان الجزئيتان ثم **قال**
وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية **اقول** يعنى تناول
الدائمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما فى الجزئيات ظاهر ثم **قال**
ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما ينفى عنه
ب وهو يطابق اللفظ المستعمل فى السلب الكلى وهو انه لا شئ من ج ب
بحسب التعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب بهذا الاطلاق هو
قولنا كل ج دائما هو ب **اقول** وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدائمة و
من المطلقة العرفية انما يتطابقان فى اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة
ويتخالفان فى ان الحكم فى احدهما بحسب الذات وفى الاخرى بحسب الوصف فاذن

ليستا بمطابقتين على الاطلاق ولو كانت متطابقتين مطلقا لكانت المطلقة العامة
تناقض المطلقة العرفية اذ الخالفتا وليس كذلك على ما يجيء بيانه قوله واما
المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية
اقول قد ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام
والمطلق العام انما يفضل على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحتمل
للضروري فنقيضاهما نقيض المطلق العام مضافا الى ما يحتملان عنه مما هو داخل
في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري موافق واما دائم
مخالف ونقيض الوجودي اللادائم دائم اما موافق واما مخالف واعلم ان
الجهات المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية ذات جهة واحدة كما وقعت
ههنا فالواجب ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة على وجه يخلو
الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن قوله فاذا قلنا فيها كل ج ب
اى على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه ليس دائما بالوجود كل ج ب
اى بل اما بالضرورة بعض ج ا او ب مسلوب عنها كذلك اقول
وفي بعض النسخ اى بل اما دائما بعض ج ا او ب مسلوب عنها كذلك والصحيح هو
الاخير وحده لانه نقيض الوجودي اللادائم والاول ليس نقيض الآخر من الوجوديتين
بل انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل السهو انما وقع من الناسخين ومما يدل على ان
الحق هو الاخير انه اورد الشيخ في نقائض باقي المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما
قوله واذا قلنا فيها ليس ولا شيء من ج ب اى على الوجه الذي ذكرنا
كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض ج دائما له ايجاب
ب او سلبه لانه اذا سبق الحكم ان كل ج ينفى عنه ب وقتا ما لا
دائما فانما يقابله ان يكون نفي دائما او اثبات ب دائما ولا نجد له
قضية ولا قسمة فيها مقابله او نعسر وجودها اقول اى لا نجد قضية

يشتمل

يشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب والايجاب لانهما لا يتداخلان او تحصر
وجودها كما لو وضعت جهة تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط ثم قيد في هذا
الموضع ان الحكم على بعض ج ب بتلك الجهة قوله ونقيض قولنا بعض ج ب
بهذا الوجه لا شيء من ج انما هو بالوجود ب بل اما كل ج ب دائما
واما لا شيء من ج ب دائما ونقيض قولنا ليس بعض ج ب اى ليس بعض
بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما ب واما دائما ليس ب اقول
وذلك ظاهر واعلم ان قولنا كل ج دائما اما ب واما ليس ب يصدق في
ثلث مواضع احدها ان يكون ايجاب ب على كل ج دائما والثاني ان
يكون سلبه عن كل ج دائما والثالث ان يكون ايجابه على البعض وسلبه عن
الباقي دائمين قوله ولا تظنن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب
الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق شيء من ج ب هو في معنى قولنا
بالاطلاق ليس شيء من ج ب لان الاولى قد يصدق مع قولنا
بالضرورة كل ج ب ولا يصدق مع الآخر اقول يريد ان سلب الاطلاق
الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان
سلب الاطلاق العام يقع على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع
على الضروريين جميعا واطلاق السلب لا يقع عليها وقد مر بيان هذا مرة
اخرى حين قال والسالبة الوجودية التي بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام
قوله فان اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة
فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب او السلب المطلقين
وذلك مثلا ان يكون الكلي الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم
في كل واحد فقط بل وفي كل زمان كون الموضوع على ما وصف
به ووضع معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد في العبارة عنه

التقييد بلا دوام او بلا ضرورة

فى السالب الكلى حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد
من ج ب وفى كل زمان له وفى كل وقت حتى اذا كان فى وقت ما
موصوفا بانه ج بالضرورة او غير الضرورة وفى ذلك الوقت
لا يوصف بب كان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ المتعارف
فى السلب الكلى **اقول** الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون
فى القياسات المطلقة نقايض بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور
بانها تتناقض فلما ابطل الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملا فتمسك بحيلتين
اولاهما حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دائما بدوام وصف الموضوع
وح يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والحال بينه العرفى وبين المطلق
الخاص مختلف فى العموم فانه يشمل الضرورى او الدائم بخلاف المطلق الخاص
والمطلق الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه **قوله** فاذا اتفقنا على هذا
كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب و
قولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية **اقول** هذا موضع
بحث ونظر لانه ان اراد به ان المطلقات العرفية متناقضة كان باطلا فان
دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دائما
بحسبه ايجابا وسلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية تناقضها المطلقة العامة
او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا
لا دائما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية تصدق معه
لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة يصدقان ايضا معه لكونه لا
دائما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة
وصفية مخالفة وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام
ههنا بحسب وصف الموضوع فينبغى ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه

لوجوب

لوجوب اتحاد الشرط فى طرفى النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما
بحسب الوصف وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفى اللادائم المخالف **قوله**
لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الاثبات والنفى ه اى كان
الاطلاق اولا عبارة عن مجرد الاثبات والنفى وههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف
قوله ومع ذلك فلا يجوز نا مطلق وجودى بهذا الشرط **اقول** قد ذكرنا
ان المحصلين من اهل هذه الصناعة فى تفسير الاطلاق رأيين احدهما انه يشمل الضرورى كما ذهب
اليه ثامسطيوس وهو العام والثانى انه لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص فالشيخ
اراد ان يبين ان كل واحد من الرأيين يمكن ان يخصص على الوجه ذهب اليه ههنا حتى
يتمشى التناقض فى المطلقات بحسب الرأيين جميعا وبيانه ان العرفى يمكن ان يؤخذ متناولا
للضرورة ويكون عاما ويمكن ان يؤخذ غير متناول لها ويكون خاصا فالمطلق العام العرفى
يوافق الرأى الاول والخاص وهو العرفى الوجودى يوافق الاسكندرى **قوله** لانه
ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام موجود
الذات فهو ب وقد عرفت هذا **اقول** يعنى ليس اذا صدق العرفى يجب ان يصدق
الضرورى الذاتى بل قد يصدق العرفى ولا يصدق الضرورى وذلك حين كونه وجوديا
فالعرفى الوجودى مطلق غير ضرورى كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يتناقض فى جنسه و
نقيضه هو نقيض العرفى العام مضافا الى الضرورى الذاتى الموافق **قوله** والقوم
الذين سبقونا لا يمكنهم فى امثلتهم واستعمالاتهم ان يصالحونا على هذا
وبيان هذا فيه طول **اقول** يريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص مما ذهبوا
اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانه لا يمكنهم ان
يحملوا المطلق المذكور فى التعليم الاول على ما ذهبنا اليه ههنا فى جميع المواضع فان من
امثلة التعليم الاول للمطلقات كل فرس مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجرى
مجراهما مما لا يمكن حمله على العرفى وكذلك فى الاستعمالات فى التعليم الاول قد استعمل

الذى

المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك **قوله** وان كان الحيلة ايضا ان يجعل
قولنا كل ج ب انما يقصد فيه قصد زمان بعينه **اقول** هذا هو الحيلة
الثانية لان يجعل المطلقات بحيث تتناقض وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه
في زمان بعينه من الماضي او الحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق و قد ذكرناه
قوله لا بعمّ كل آحاد ج بل كل ما هو ج موجودا في ذلك الزمان و
كذلك قولنا ليس شيء من ج ب اي من جهات زمان موجود بعينه و
حينئذ فانا اذا حفظنا في الجزئين ذلك الزمان بعينه بعد سائر
ما يجب ان يحفظ مما حفظه سهل صح التناقض **اقول** اشارة الى ما ذكرنا
من ان هذا الاعتبار يقتضي جزئية الحكم وانما صح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان
الحكم على جهات زمان ما بانها جميعها ب و بان بعضها ليس ب في ذلك الزمان
بعينه مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب **اقول** و هذا ايضا يحتاج الى شرط
آخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم
في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معا في ذلك الزمان و يصدقان
معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو صائم ذلك النهار فانه
يناقض قولنا بعضهم ليس بصائم ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار
هذه الجمعة فهو مصلّ فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصلّ فيه لانه يمكن ان يكونوا
مصلّين في بعض اجزائه غير مصلّين في البعض الآخر فيصدق الحكمان معا كما ذكرنا
في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان ثم **قوله** وقد قنع
بهذا قوم لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا على مراعاة هذا الاصل و
مع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعاة شرائط لها غناء
وليرجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفا **اقول** يريد ان هذا مذهب قوم
في تفسير الاطلاق كما مر لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين احديهما انه لا يمكنهم

جهات

جهات

جميعها

الاستمرار

الاستمرار على هذه في جميع المواضع مثلا اذا ارادوا عكس السالبة الكلية المطلقة وكان
المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان بما لك الف و قد من ذهب
ينعكس عندهم الى قولنا لا واحد ممن يملك الفا قد ذهب بكاتب و لا يبقى الموضوع على
شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك الفا قد ذهب اصلا مع ان هذه
القضية يلزمهم ان يجعلوها ايضا مطلقة اذ ليست بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم ولا
خارج عن هذه الثلثة عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيهما انهم يحتاجون الى
الاعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي
يكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات في طبايعها وهم حين يجعلون الجهات متعلقة
بالاسوار معرضون عنها ضرورة **قوله** اشارة الى تناقض سائر ذوات
الجهة اما الدائمة فمناقضتها يجري على نحو مناقضة الوجودية
التي بحسب الحيلة الاولى و يقرب منها فلتعرف من ذلك **اقول** قد مر ان
الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المتخالفين متقابلان فنقيض هذه الدائمة
مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف و نقيض الدائمة اللاضرورية هي تلك ايضا مضافة
الى ضرورية موافقة وقد بينا ان المطلقة التي بحسب الحيلة الاولى اذا كانت عامة كان
نقيضها مطلقة عامية وصفية مخالفة واذا كانت وجودية كان نقيضها تلك ايضا
مضافة الى ضرورية موافقة فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق
في احدهما بحسب الذات و في الآخر بحسب الوصف و هو المراد من قوله و يقرب منها
قوله واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي
بل ممكن بالامكان الاعم دون الاخص والخاص ان لا يكون بعض ج ب
و يلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة
لا شيء من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شيء من ج ب اي بل ممكن
ان يكون بعض ج ب بذلك دون امكان آخر و قولنا بالضرورة

اشارة الى نقض سائر ذوات الجهة

الامكان

بعض ج ب يقابله على القياس المذكور ممكن ان لا يكون شيء من ج ب
اي الامكان الاعم وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب يقابله على هذا
القياس ممكن ان يكون كل ج ب اي الامكان الاعم وهذا الامكان
لا يلزم سالبه موجبة ولا موجبه سالبة فاحفظ ذلك ولا تسه
فيه سهو الاولين وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الاعم
يقابله على سبيل النقيض ليس يمكن ان يكون كل ج ب ويلزمه بالضرورة
ليس بعض ج ب وتمر انت من نفسك سائر الاقسام على القياس الذي
استفدته وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الخاص يقابله
ليس يمكن ان يكون كل ج ب ولا يلزم هذا انه ممتنع ان يكون ذلك
اكثر من لزوم انه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة شيء فاحفظ
هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شيء من ج ب بهذا الامكان يقابله
ليس يمكن ان لا يكون شيء من ج ب وكان هذا القائل يقول بل واجب
ان يكون شيء من ج ب او ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض ج ب
او بالضرورة ليس بعض ج ب وليس يجمع هذين امر جامع يمكننى في
الحال ان اعبر عنه عبارة ايجابية حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة
ثم ما الذي يحوج الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا ممكن ان لا يكون
في الحقيقة ايجاب هذا واما قولنا ممكن ان يكون بعض ج ب بهذا
الامكان يناقضه قولنا ليس يمكن ان يكون شيء من ج ب بل اما ضروري
ان يكون او ضروري ان لا يكون وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب
يناقضه قولنا ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون
كل ج ب او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب فهكذا يجب ان يفهم حال
التناقض في ذوات الجهة وتخلى عما يقولون اقول الاقسام بحسب

قولنا م

الضرورة ثلثة ضرورة ايجاب وضرورة سلب وامكان خاص والامكان العام يتناول احدى
الضرورتين مع الامكان الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه
نقيضة لتلك وتلك نقيضة لهذه والممكنة الخاصة يناقضها ما يتردد بين الضرورتين والحال
في جميعها في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام في
المحصورات بالتفصيل والفاظه ظاهرة الا ان في قوله في آخر الفصل وقولنا ممكن ان لا
يكون بعض ج ب يناقضه ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل
ج ب او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب موضع نظر فان الواجب ان يراد فيه او بالضرورة
بعض ج ب وباقيه ليس ب او يقال بالاجمال بالضرورة فكل ج هو اما ب واما ليس ب
ليدخل فيه الاقسام الثلثة كما مر في باب الدوام قوله اشارة الى عكس المطلقات العكس
هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية
وبقاء الصدق او الكذب بحاله اقول هذا رسم العكس المستوي الخاص بالحمليات وان جعل
بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع محكوما عليه صار رسما للعكس المستوي مطلقا واشتباه المحمول
بجزء في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء من الحائط في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا لا شيء
من الوتد في الحائط وما يجري مجراه مما لا يقع لمن له فطانة والقيد الذي زاد فيه الفاضل
الشارح لا حاجة وهو قوله ان يجعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة
اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ
الكيفية واجب في العكس اصطلاحا ويجب اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس
لازما لاصل القضية وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس تابعا
فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اي يكون وضع
الاصل مستلزما لوضع العكس واما اشتراط الكذب فيه فمستدرك لان استلزام صدق
الملزوم لصدق لازمه لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثناء نقيض
المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا كل حيوان انسان فانه

اشارة الى عكس المطلقات

كاذب وعكسه هو ان بعض الناس حيوان صادق فزيادة او الكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخيه فان اكثر الكتب خالية عنها وقد رأيت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خالية عنها وكثير من المتأخرين لم يتنبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم

قوله وقد جرت العادة ان يبدأ بعكس السالبة المطلقة الكلية ويبين انها منعكسة مثل نفسها والحق انه ليس لها عكس الا بشيء من الحيل التي قيلت فانه يمكن ان يسلب الضحاك سلبا بالفعل عن كل واحد من الناس ولا يجب ان يسلب الانسان عن شيء من الضحاكين فربما كان شيء من الاشياء يسلب بالاطلاق عن شيء لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه **اقول** يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا ينعكس الا اذا كانت بحسب الحيلتين المذكورتين وبين ذلك بان الشيء الذي له خاصة مفارقة قد يسلب عنه بالاطلاق ويمتنع سلبه عنها فاذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا ينعكس وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان فلا فائدة في التخصيص بالخاصة **اقول** ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة الذي هو المقابل للعكس المطلوب انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على الصدق في المتضادتين اوضح منه في المتناقضتين **قوله** والحجة التي يحتجون بها لا تلزم الا ان تؤخذ المطلقة على احد الوجهين الاخرين واما ان تلك الحجة كيف هي فهي انا اذا قلنا ليس ولا شيء من ج ب فيلزم ان يصدق ليس ولا شيء من ب ج المطلقة والا صدق نقيضها وهو ان بعض ب ج المطلقة فلنفرض ذلك البعض شيئا معينا وليكن د فيكون د بعينها ج و ب معا فيكون شيء مما هو ج هو ب وذلك الشيء هو د المفروض لان العكس الجزئي في الموجب قد وجبه لانا لم نعلم بعد

انعكاس الجزئي الموجب وقد كنا قلنا لا شيء مما هو ج ب هذا محال **اقول** هذه الحجة قد اوردت في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين عليها اولا بانها مبتنية على انعكاس الموجبة الجزئية وهو انما يبين في موضعه بانعكاس السالبة الكلية وذلك دور وثانيا بانها بينت بالخلف الذي يبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم اورد حجة اخرى بدلها على ما سيأتي ذكرها واجابه من بعده بان هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية بل انما بينت بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا بل كان سوء ترتيب من غير ضرورة و الخلف وان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس بين بنفسه انما يذكر تجريده عن المادة في ذلك الموضع لكونه احد تلك الانواع لا لانها محتاجة الى بيان اورد هناك وقيل على الافتراض انه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا د هو ج ود هو ب فبعض ج هو ب والحق انه ليس كذلك لان الحدود ليست بمتباينة ولا بعضها محمولا على بعض في الصورة ليست لقياس فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشيء الذي يوصف بب نعينه في ذهننا ونسميه د فهو الذي حمل عليه ج ويلزم منه ان يكون الشيء الذي يحمل عليه ج يوصف بب فيكون بعض ما هو ج فهو ب فليس هذا الا تصرفا في موضوع ومحمول بالفرض والتسمية والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما وتسمية الشيء لا تصيره شيئين فهذه حال هذه الحجة والشيخ بين انها لا تنتج في بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات بحسب احدى الحيلتين **قوله** واما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقا لا بحسب عادة العبارة عنه فقط فقد علمت انهما في المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك بالفعل السلب المطلق عن كل واحد من الناس وايجابه

على بعضها أقول يشير إلى عدم إنتاجها ههنا بأن الخلف يلزم لو كان بعض ج ك
يناقض لا شيء من ج ك المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان على الصدق فما قيل له إنه
محال في تلك الحجة ليس بمحال بل ممكن وتمثل بالإنسان والضحاك حين قال
كل إنسان ليس بضحاك مطلقا ويدعي أنها ينعكس إلى قولنا كل ضحاك ليس
بإنسان وإلا فبعض ما هو ضحاك هو إنسان وبالافتراض بعض الإنسان ضحاك
فالمحال إنما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع على الصدق مع قولنا كل إنسان ليس
بضحاك لكنهما يصدقان معا فالمحال غير لازم وقد ألف الحكيم الفاضل أبو نصر
الفارابي قياسا من قوله بعض ب ج نقيض العكس المطلوب ومن قوله لا شيء من
ج ك الأصل الذي نريد عكسه فأنتج بعض ك ليس ب ك هذا خلف واستحسنه
الشيخ وأقول إنه لا يفيد المطلوب إلا إذا كانت النتيجة بعض ك ليس ب ك عند ما يكون
ك حتى يكون كاذبة مشتملة على الخلف وإلا فربما يكون صادقة فذلك لأن الموصوف
ب ك قد يمكن أن يخلو عنه وح يكون ك مسلوبا عنه بالإطلاق فإنا نقول كل نائم
مستيقظ مطلقا ونقول لا شيء من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذان ينتجان
قولنا لا شيء من النائم بنائم وهو حق فهذا التأليف يفيد في هذا الموضع لأن الحكم
أن الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة ينتج سالبة وصفية في
الشكل الأول **قوله** وأما على الوجهين الآخرين من الإطلاق فإن السالبة
الكلية تنعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها **أقول** أما على الوجه الأول منهما
فتقريره أن نقول قولنا لا شيء من ج ك ما دام ج ولكن عرفيا عاما ينعكس
إلى قولنا لا شيء من ب ج ما دام ك وإلا فبعض ب ج وبالافتراض بعض
ج ك وقد كان لا شيء من ج ك ما دام ج هذا خلف أقول إن التحقيق يقتضي
أن يكون نقيض لا شيء من ب ج ما دام ك هو بعض ب ج بالإطلاق العام
الوصفي كما ذكرنا وإنما يكون عكسه وهو بعض ج ك نقيضا لقولنا لا شيء من

الجهة فإذن تسمى الجهة المطلقة بالعرفية

ج ك ما دام ج إذا كان ذلك العكس أيضا مطلقة عامة وصفية لأنه إن كان مطلقة بحسب الذات
لكن اجتماعها مع لا شيء من ج ك ما دام ج على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية على
انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها والافتراض لا يفيد إلا الانعكاس
المطلق لها أما كون العكس أيضا وصفية فيحتاج إلى بيان ثم تبيينه بأن نقول إنا إذا قلنا
بعض ج ك بالإطلاق الوصفي كان معناه أن شيئا مما يوصف بج فهو في بعض أوقات
اتصافه بج يوصف ب ك ويلزم منه أن ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفا
ب ك وبج فإذن بعض ما يوصف ب ك موصوف بج في بعض أوقات اتصافه ب ك
وحينئذ يتم الحجة وأما إذا كان العرفي وجوديا فإنه ينعكس أيضا وقد اختلف في
جهة عكسه فقول الشيخ يوهم أنه يقول بأنه ينعكس عرفيا عاما لأنه قال في الشفاء عكسه
يجوز أن يكون كالأصل وهذا يدل على أنه يجوز أن يكون أيضا بخلاف الأصل أعني
يكون ضروريا وعلى هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت
وقال القاضي الساوي صاحب البصائر إنه يجب أن يكون كالأصل لأنه لو كان دائما أو
ضروريا لكان عكس العكس الذي هو الأصل أيضا دائما أو ضروريا وذلك لانعكاسهما
على أنفسها هذا خلف وقال من تأخر عنه زمانا إنا نقول لا شيء من الكاتب بساكن لا دائما
بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب لا دائما لأن بعض ما هو ساكن
يدوم سكونه كالأرض فلأجل ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة أو الدوام
وقال آخر بعده هذا العرفي العام يجب أن يكون البعض منه عرفيا خاصا لئلا يلزم
ما أورده صاحب البصائر وأقول في تقريره أن هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا
بل يحفظ أحدهما وحده أما الكمية وح تصير في الجهة عامة وأما الجهة وح تصير في
الكمية جزئية أما الانعكاس فلأن الأصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي ج و ك و
يلزم على ذلك أن الموصوف ب ك حال اتصافه به لا يكون موصوفا بج وأما انحفاظ
الجهة في البعض فلأن الأصل يقتضي أن ذات ج قد يخلو عن الاتصاف به

أي خاصة لا دائمة لا ضرورية

والا لكان لا اتصافها بب ايضا دائما وكان لا دائما هذا خلف واتها قد يتصف
بب فى بعض اوقات خلوها عن ج والا لكان ب دائم السلب عنها وكان لا دائما
هذا خلف فتلك الذات عند اتصافها بب يمتنع ان يوصف بج لا دائما ولكن
مادامت موصوفة بب وهو المطلوب واما احتمال العموم فلان ب لما امكن ان
يكون محمولا فى الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل ان يكون اعم منها فيكون شئ
ما اخر يوصف بب ولا يحمل على تلك الذات اصلا ولا محالة يكون تلك الذات
ضرورية السلب عن ذلك الشئ فلاجل ذلك لا يصح ان يسلب ج عن كل ما يوصف
بب بالوجود بل عن بعضه واما عن كله فيما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفى العام
واعلم ان العرفى العام يصدق مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية فى الكل
اودائمة فى الكل او وجودية عرفية فى الكل او ضرورية فى البعض ودائمة فى البعض
ووجودية فى البعض او ضرورية ودائمة ووجودية معا فى الابعاض وهذا العرفى
العام يصدق مع اربعة احتمالات منها هى ان يكون وجودية فى الكل او فى
البعض او دائمة فى البعض ووجودية فى البعض ولا يصدق مع باقيها واما على
الوجه الثانى من الوجهين الآخرين فتقريره ان نقول قولنا لا شئ من جيمات الزمان
الفلانى بب فى ذلك الزمان ينعكس الى قولنا لا شئ من ب ج فى ذلك الزمان
لا ان يشترط فى ب ان يكون موجودا فى ذلك الزمان فانه نوعا لا يكون لشئ
ما يوصف به وجود حينئذ كما ذكرنا وتمثلنا فيه بمالك الف وقد ذهب بل
ندعى صدق حكم العكس فى ذلك الزمان ونبينه بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان
بعض ب ج فى ذلك الزمان فبالافتراض يكون بعض ج ب فى ذلك الزمان
وقد كان لا شئ من جيمات ذلك الزمان بب هذا خلف والكلام على تناقض
المطلقات بهذا الوجه قد تقدم فلا وجه لاعادته **قوله** واما الحجة المحدثة
التى لهم من طريق المباينة التى احدثت من بعد المعلم الاول

او ضرورية فى البعض ووجودية
فى البعض او دائمة فى البعض

فلا

فلا يحتاج الى ان نذكرها فانها وان الحجب بها عالم مزورة وقد
بينا حالها فى كتاب الشفا **قوله** الحجة المحدثة هى التى اشرنا اليها انها احدثت
بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر وهى انهم قالوا
ج مباين لب ومباين المباين مباين فب ايضا مباين لج فلا شئ من ب ج
واستدرك الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان قال قد يكون مباين المباين هو الشئ
نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك لانه جعل المباين الاول هو المباين لج وهو
ب فالمباين له قد يكون ج وقد يكون غيره ومرادهم بالمباين الاول ج نفسه
وبالمباين له ب المسلوب عنه فب هو المباين للمباين اعنى لج فهو ايضا مباين
لج يعنى ج مسلوب عنه ووجه ازورار هذه الحجة ما ذكره الشيخ فى الشفاء وهو ان
المباينة يقع بالاشتراك على معان مختلفة كالتى بالمكان والتى بالحد والتى
بالسلب والمراد منها ههنا التى بالسلب ويرجع قولهم ج مباين لب الى انه قد سلب
عنه ب وقولهم ومباين المباين مباين الى ان ما سلب عنه شئ فيجب ان يكون مسلوبا
عن ذلك الشئ وهذا هو المطلوب نفسه ماخوذا فى بيانه **قوله** واما الكلية
الموجبة فانها لا يجب ان تنعكس كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع
ولا يجب ايضا ان تنعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول
غير ضرورى للموضوع والموضوع ضرورى للمحمول مثل التنفس
لذى الرئة من الحيوان فانه وجودى ليس بدائم اللزوم ولكنه
ضرورى له الحيوان ذو الرئة فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان
ذو رئة بل انما تنعكس المطلقة مطلقة عامة يحتمل الضرورة لكن الكلية
الموجبة يصح عكسها جزئيا موجبا لا محالة فانه اذا كان كل ج ب
كان لنا ان نخبر شيئا معينا هو ج وب فيكون ذلك الجيم ب و
ذلك البا ج وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها **اقول**

المنفية

الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع
ولا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان
المحمول ضروريا له او غير ضروري بل تنعكس جزئية للافتراض ومطلقة عامة لان
موضوع الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت
المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس تصير تلك الذات موضوعة مع المحمول و
تصير جهة الاصل جهة لمحموله الذي صار موضوعا في العكس بالنسبة الى تلك الذات
والجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة العكس وكلتاهما
مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة
العكس ممكنة بناء على انها كذلك في الضروري فليس بشيء وسيجيء بيانه **قوله**
فان الكلي والجزئي الموجبين من المطلقات التي لها من جنسها
نقيض برهن على انها تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن
حقا ان بعض ب ج فلا شيء من ب ج فلا شيء من ج ب **اقول**
قيل هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب البصائر وذلك لان الحجة عامة غير متخصصة
بالمطلقات التي لها من جنسها نقيض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس
الى المطلقة العامة الجزئية الموجبة والا لصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية
وينعكس كنفسها الى ما يضاد الاصل او يناقضه وقيل فائدة هذا التخصيص ان
انعكاس السالبة الدائمة يبين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة فيلزم الدور و
اجيب عنه بانه يمكن ان نبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حتى لا يكون
دورا واقول الوجه في فائدة هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس
السالبة الدائمة الذي لم يتبين بعد احترازا اما من الدور او من سوء الترتيب
لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعي صحته سالبة دائمة كلية فكان عنده
انها تطابق السالب العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد بين

وهو قوله التي لها من جنسها نقيض

ان

ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها فاذن كان عكسها ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه
ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس على التعيين
لانه مبني على نقيض المطلوب المعين فكيف يفيد تعيين المطلوب بل يفيد العلم بالصدق
مع الحكس من لوازمه وان كان اعم منه واعتبر هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان
العام للعكس اطراده مع الاطلاق واقول المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وضعية
لما مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب لا دائما
بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بب لا دائما وذلك لان دوام
الاتصاف بج المستلزم لب يقتضي دوام الاتصاف بب هذا خلف فاذن بعض
ب الذي هو ج انما يوصف بج لا دائما بل في بعض اوقات اتصافه بب فالحكم
مطلق بحسب الوصف وجودي بحسب الذات وهذه فائدة لا يحصل امثالها الخلف ابتداء
بل انما تحطيها الكمية ولذلك لم يتنبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبه فقد
يمكن ان يبين بالخلف **قوله** واما الجزئية السالبة فلا عكس لها فانه يمكن
ان لا يكون كل ج ب ثم يكون كل ب ج ليس كل ب ج مثل ان الحق هو انه
ليس بعض الناس بضحاك بالفعل فليس يمكن ان لا يكون شيء مما هو ضحاك
بالفعل انسانا **اقول** يريد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما يكون صادقة وعكسها انما
يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية ومثل بصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا
مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه
الذي هو السالبة الجزئية فاذن هي غير منعكسة وقد ذكر اثير الدين المفضل الابهري ان
السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس كنفسها وذلك لانا اذا
قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دائما حكمنا باتصاف شيء ما بصفتي ج و ب
المتعاندين في وقتين مختلفين فاذن بعض ما يوصف بب يسلب عنه ج
ما دام موصوفا بب لا دائما **قوله** اشارة الى عكس الضروريات

اشارة الى عكس الضروريات

امّا السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة ب مسلوبة عن كل ج ثم امكن ان يوجد بعض ب ج ففرض ذلك العكس ذلك وكان بعض ج ب على مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الكلي الضروري بل صدقه معه محال فما ادى اليه محال ولكان تبين ذلك بالافتراض فنجعل ذلك البعض د فنجد بعض ما هو ج قد صار ب **اقول** اراد البيان بالخلف فاخذ نقيض المطلوب وكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها مما لم يتبين بعد فلم يبن الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما يكون لذلك لان هذا الممكن هو ما لا يلزم عن فرض وجوده محال ثم عكس المطلقة على ما بينها من قبل فانعكست مطلقة عامة تناقض الاصل بحسب الكيفية والكمية وبضادها بحسب الجهة بل يلزمها من الممكنات العامة ما يناقض الاصل مطلقاً فيلزم الخلف وهو معنى قوله بل صدقه معه محال ثم رجع الى المطلوب وقال فلم يكن ما فرضناه ممكناً بممكن لانه ادى الى محال والمؤدي الى المحال محال وهو المراد من قوله فما ادى اليه محال وقد تم كلامه ثم ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزئية انما يأتي بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخيل دور **قوله** والكلية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزوية موجبة لما سبق من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان ينعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكناً فانه يمكن ان يكون ج كالضحاك ومن قال غير هذا وانشا يحتال فيه فلا نصدقه فعكسها اذن الامكان الاعم والموجبة الجزئية الضرورية تنعكس ايضاً جزئية على ذلك القياس **اقول** الحق انها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة كمثل ما مر في المطلقات وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولاً الى انها تنعكس جزئية موجبة كمثل ما مر في المطلقات

ضروريا لا ب كالانسان وب كالانسان غير ضروري له ح كالضحاك م

ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان ينعكس ضرورية وبينه بمثال الانسان والضحاك ثم قال ومن قال غير هذا وانشا يحتال فيه فلا نصدقه اي يحتال لبيان ان العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضرورياً كالاصل او لا يكون فان كان فهو المطلوب والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضروري لان الضروري لما انعكس الى غير الضروري فغير الضروري اولى بان ينعكس اليه وغير الضروري يضاد الاصل في الجهة وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير الضروري غير ضروري وهو ليس ببين ولا بحق بل الضروري وغير الضروري ينعكسان الى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المطلوب الذي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها اذن الامكان الاعم اي الشامل للضرورة واللاضرورة وانما قال ذلك لان المطلوب لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون ايضاً غير ضروري في بعض المواد قال واجب ان يورد في النتيجة ما يشملهما معاً لا ما يثبت برهان آخر اذ لو كان قال انه الاطلاق الاعم لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم بمناف لكونه اخص منه في نفس الامر على ما صرح به في سائر كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح في احتمال كون العكس ممكناً وهو قوله ان العكس قد يكون ممكناً لا يدخل في الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يبصر كاتباً في مدة وجوده فضعيف وذلك لانه ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي اثبت له الانسانية بالضرورة فان الكاتب لما لم يكن كاتباً لم يكن انساناً ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حاصل ايضاً لما هو الانسان **قوله** والسالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس لما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل حيوان انساناً ثم ان كل انسان حيوان فليس ليس كل انسان حيواناً **ه** وذلك ظاهر **قوله** اشارة الى عكس الممكنات واما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون لا شيء من الناس

اشارة الى عكس الممكنات

يكتب يجب ان يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا او بعض من يكتب انسانا وكذلك هذا المثال بين الحال في الممكن الاخص والخاص فان الشيء قد يجوز ان ينفى عن شيء وذلك الشيء لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضوعه الخاص الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه ولا تسمع الى من يقول ان الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان موضوعه يكون كذلك له وتأمل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان وكيف الحيوان ضروري له ولا يلتفت الى تكلفات قوم فيه بل كل اصناف الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان كل ج ب بالامكان او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم والا فليس يمكن ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة على ما علمت لا شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف وربما قال قائل فما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة فنقول ان السبب في ذلك انها اعني الموجبة انما ينعكس الى موجب من باب الممكن الاعم فلا تحفظ الكيفية ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص لامكن ان تقلب من الايجاب الى السلب فتعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكسا بسبب انعكاس الموجب الذي في قوته وحسبانهم ان ذلك يكون خاصا ايضا وتعود الى السلب فظنهم باطل وقد تحققه مما سمعته ومن هذا المثال قولنا يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضحاك ولا نقول يمكن ان يكون بعض ما هو ضحاك ليس بانسان **اقول** ولا يلتفت الى تكلفات قوم فيه يريد به قول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص

ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون نائما من جهة ما هو نائم فبعض ما هو نائم فهو من جهة ما هو نائم ممكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته ليست له من جهة ما هو نائم حتى يكون له ضرورية من تلك الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالطة اما اولا فلان قوله من جهة ما هو نائم اخذ جزءا من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل جزءا من الموضوع في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم ممكن ان يكون حيوانا وح يكون كذبه ظاهرا لان النائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا شيئا آخر غير النائم واما ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا قوله وربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة اشارة الى مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بان الكلية منها تنعكس جزئية لان في قوة موجبتها وهي منعكسة مو جبة ممكنة جزئية وانما حكمنا بانها لا ينعكس الى ذلك لان العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقع الاصطلاح ولعل القائلين بانعكاسه انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليست موجبتها في قوة سالبتها قوله وقوم يدعون للسلب الجزوي الممكن عكسا اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم وبيانه في الفصل غني عن الشرح والله اعلم بالصواب قوله النهج السادس اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها او نحوه **اقول** لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع في بيان الاحوال المادية فانهما وان كان في ان البحث عنهما من حيث يتعلق بالقضايا المفردة يتقدم على البحث عن صور الاقوال المؤلفة عن القضايا وموادها فقوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال موادها وقوله او نحوه اي من جهة ما يخيل فان التخييل يشبه التصديق من حيث انه انفعال ما للنفس يحدثه

النهج السادس اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها ونحوه

القضية **قوله** اصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجرى
مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها
ومخيلات **اقول** يريد بمن يجرى مجرى القائسين مستعملى الاستقرآات والتمثيلات
ووجه الحصر ان القضية اما ان يقتضى تصديقا او تأثيرا غير التصديق او لا يقتضى احدهما
والاول اما ان يقتضى تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او
لما يشبه السبب وما يكون لسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات لغيرها
وغير الجازم هو المظنونات وما معها هو المشهورات فى بادى الرأى والمقبولات
من وجه وما يقتضى تأثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا يقتضى تصديقا ولا تأثيرا
فلا يستعمل لعدم الفائدة **قوله** فالمسلمات اما معتقدات او مأخوذات
اقول وذلك ان السبب اما ان يكون من تلقاء نفس المصدق او من خارج **قوله**
والمعتقدات اصنافها ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات
اقول وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبر وكان
مطابقا قطعيا فالواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات
قوله فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها
من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها **اقول** وذلك
لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شىء غير تصور طرفى الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات
والثانى لا يخلو اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او
اليهما معا والاول هو المشاهدات والثانى لا يخلو اما ان يكون تحصيل ذلك الشىء
بالاكتساب او لا يكون وما بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو
الحدسيات والثانى ليس من المبادى بل هو من العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب
فهو القضايا التى قياساتها معها وما يحتاج فيه الى كليهما فاما ان يكون من شانه
ان يحصل بالاحساس وهو المتواترات واما ان لا يكون وهو المجربات فهذه

اى الغضب وقوله السهر اشاره
البها وال الخفق

ستة اقسام فظاهر كلام الشيخ يقتضى انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه
العقل الى شىء غير تصور طرفى الحكم وهو الاوليات وثانيها ما يستعين فيه من الحواس
وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما خفى وهو المجربات
وما معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب وهو القضايا التى قياساتها
معها واما الظاهر المكتسب فليس يقع من المبادى واعلم ان هذه التقسيمات ليست
بذاتية فان الاقسام قد يتداخل باعتبارات كما سيجئ بيانه ولذلك جعلها الشيخ
اصنافا لا انواعا **قوله** فلنبدأ بتعريف انحاء الواجب قبولها وانواعها
من هذه الجملة فاما الاوليات فهى القضايا التى يوجبها العقل
الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه فانه كلما
وقع للعقل التصور بحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون
للتصديق فيه توقف الا على وقوع التصور والفطانة للتركيب ومن هذه
ما هو جلى للكل لانه واضح تصور الحدود ومنه ما ربما خفى وافتقر
الى تأمل بحقائق تصور حدوده فانه اذا التبس التصور التبس التصديق
وهذا القسم لا يتوعر على الاذهان المشتعلة النافذة فى التصور **اقول**
الحكم الذى له علة فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقينى
هو الواجب فى نفسه الذى لا يتغير وهو الذى يجب قبوله وكل حكم عرف بعلته فهو
يقينى وما لا يعرف بعلته فليس بيقينى سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد
يكون هى اجزاء القضية وقد يكون شيئا خارجا عنها والاول هو الحكم الاولى
الذى يوجبه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت
اجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن فهو
واضح لمن يكون جلية عنده غير واضح لغيره واذا توقف العقل فى الحكم الاولى
بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان والبله و

اما التدنيس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال **قوله** و
اما المشاهدات فكالمحسوسات وهي القضايا التي انما استفيد التصديق بها
من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وحكمنا بان النار حارة
وكقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بان لنا فكرة
وان لنا خوفا وغضبا وانا نشعر بذواتنا وبافعال ذواتنا **اقول** هذه
ثلثة اصناف احدها ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما نجده
بحواسنا الباطنة وهو القضايا الاعتبارية لمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث ما
نجده بنفوسنا لا بآلاتها وهي كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا والاحكام الحسية
جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة
فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على
علله وهو يجري مجرى المجربات من وجه **قوله** واما المجربات فهي قضايا و
احكام تتبع مشاهدات منا تتكرر فتفيد اذكارا بتكررها فيتاكد منها
عقد قوي لا يشك فيه وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان
لا يشك في وجوده فربما اوجبت التجربة قضاء جزما وربما اوجبت
قضاء اكثريا ولا تخلو عن قوة ما قياسية خفية تخالط المشاهدات
وهذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم وانما تنعقد التجربة اذا
امنت النفس كون الشيء بالاتفاق **اقول** المجربات تحتاج الى امرين احدهما
المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر
على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان
هناك سببا وان لم يعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود السبب والفرق بين التجربة
والاستقراء ان التجربة تقارن هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة
قد يكون كليا وذلك عند ما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد

اكثريا وذلك عند ما يترجح طرف الوقوع بتجويز اللاوقوع وقد يكون م

يكون بحكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا عند ثالث و
لا يمكن اثبات المجربات للمنكر الذي لم يتول التجربة **قوله** وليس على المنطقي ان
يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده انما ذلك على الفلسفي الناظر في
كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجرب عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي
ليس من المبادي **قوله** وتنضاف اليه احوال الهيئة فتنعقد التجربة
اقول فالمشاهدة اذا تكررت مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان
بعينه او على وجه معين او مع شيء لا غير فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا بتلك القيود و
الشرائط ولا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك كمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو
اسود فله ان يحكم كذلك وليس له ان يحكم ان كل مولود اينما كان فهو اسود وينبغي
ان يفرق بين ما يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل
ان التجربة تعطي الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا كما ان
الحس هو الذي يعطيه جزئيا **قوله** ومما يجري مجرى المجربات الحدسيات
وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جدا فزال معه
الشك واذعن له الذهن فلو ان جاحدا يجحد ذلك لانه لم يتول
الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس او على سبيل المناكرة لم يتأت
ان يحقق له ما تحقق عند الحادس مثل قضائنا بان نور القمر من
الشمس لهيئات تشكل النور فيه وفيها ايضا قوة قياسية وهي شديدة
المناسبة للمجربات **اقول** هي جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين
اعني تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية
غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما يوقف عليه بالحدس
لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي وسياتي الفرق
بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا

من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياساً واحداً والمقارن
للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة حسب اختلاف العلل في ماهياتها
والحدسيات ايضاً تختلف بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها
لغير الحادس وكذلك نجد في المبادي قوله وكذلك القضايا المتواترية
وهي التي تسكن اليها النفس سكوناً تاماً يزول معه الشك لكثرة الشهادات
مع امكانه بحيث يزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل
الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود
جالينوس واقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر هذه الشهادات
في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك ليس متعلقاً بعدد يؤثر النقصان
والزيادة فيه وانما الرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين واليقين هو
القاضي بتوافي الشهادات لا عداد الشهادات وهذه ايضاً لا يمكن ان
يقنع جاحدها او يسكت بكلام اقول الشهادات فقد يكون قولية وقد لا
يكون كالامارات والرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم
مواطأة الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة
الحديث ذهبوا الى انه يحصل لشهادة اربعين من الثقات فرد الشيخ عليهم و
اعلم ان المتواترات ايضاً تشتمل على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو
علم جزئي من شانه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند
الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات ولذلك لا يقع في العلوم بالذات
قوله واما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا انما يصدق بها
لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه
الذهن الى طلب بل كلما اخطر حد المطلوب بالبال خطر الوسط
بالبال مثل قضائنا بان الاثنين نصف الاربعة فقد استقصينا

القول

القول في تحديد اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات
من جملة المسلمات اقول هذه تسمى فطرية القياسات والقياس في قوله
الاثنان نصف الاربعة ان الاثنين عدد قد انقسمت الاربعة اليه والى ما
يساويه وكل ما ينقسم العدد اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد قوله
فاما المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضاً هذه الاوليات و
نحوها مما يجب قبوله لا من حيث هو واجب قبولها بل من حيث
عموم الاعتراف بها ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها
باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي آراء لو خلي الانسان
وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها ما
ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم
يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة
والحمية وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه
او حسه مثل حكمنا ان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح
لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من
الناس وان صرف كثيراً منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعاً
لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس و
ليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان وانه
خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادباً ولم يطع انفعالاً نفسانياً
او خلقياً لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهله
ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه ان الكل اعظم من الجزء
وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة و
اذا كانت صادقة ليست ينسب الى الاوليات ونحوها ان

لم يكن بيّنة الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده
فالصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع ورب شنيع حق و
رب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من التاديبات
الصلاحية وما يتطابق عليه الشرايع الالهية واما خلقيات وانفعاليات
واما استقرائيات واما اصطلاحيات وهي اما بحسب الاطلاق واما
بحسب صناعة وملة اقول كما ان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود
فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها متطابقة فبعض القضايا اولي باعتبار
ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل
الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف
ولا يحكم بها بل الحكم بما يحكم منها يحتج ليشتمل على حدود وسطى كساير النظريات و
لذلك يتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على
مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس الى جزئه في حال من الاحوال وللشهرة
اسباب منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يناسب
الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا
حكم الشيء شبيهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه مشتملا على
مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرايع الغير المكتوبة
فان المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف بها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وما
يتطابق عليها الشرايع الالهية ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية
لها كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما
يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات
والمتضايفات وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان يكون مشهورة
عند الكل كقولنا الاحسان الى الآباء حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله

واحد

واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل النظر والآراء المحمودة
هي ما تقتضيها المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي الذائعات وقد يتقابل المشهورات
كقولنا الحيوة مؤثرة باعتبار وموت الشهداء مؤثر باعتبار قوله واما القضايا
الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها
قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع
للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات اذا
كان لها مبادي واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم يكن محسوسة
ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوس فلم يمكن ان يتمثل ذلك الوجود
في الوهم ولهذا فان الوهم نفسه وافعاله لا يتمثل في الوهم ولهذا يكون
الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي ينتج وجود تلك المبادي فاذا تعديا
معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه وهذا
الضرب من القضايا اقوى في النفس من المشهورات التي ليست باولية
ويكاد يشاكل الاوليات ويدخل في المشبهات بها وهي احكام النفس
في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها على نحو ما يجب ان لا يكون لها
او على نحو ما يجب ان يكون او يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد ان
لا بد من خلاء ينتهي اليه الملاء اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود من ان
يكون مشارا الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية
لها لكانت تكون مشهورة وانما يثلم في شهرتها الديانات الحقيقية
والعلوم الحكمية ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك
لشدة استيلاء الوهم عليه ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات
فهو مدفوع منكر وهو مع انه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد ان
يكون الاوليات والوهميات التي لا تزاحم من غيره مشهورة ولا

نحكم وقد فرغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات **اقول**
احكام الوهم في المحسوسات حقة يصدقها العقل فيها ولتطابقهما كانت ما يجري
مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف آراء واما في
المعقولات الصرفة اذا حكمت باحكام تخص المحسوسات فهي كاذبة يكذبه العقل
فيها ونأتي بمقدمات لا منازعة فيها بينهما ويؤلفها على صورة مقبولة عندهما
فينتج ما ينافي حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول
المقدمات والتأليف المقتضيين اياها لذاتهما واحكام الوهم فيها هي المسماة
بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات اما امور جزئية هي مبادي المحسوسات و
اما امور كلية تعمها وغيرها وهو معنى قوله امور متقدمة على المحسوسات او
اعم منها ويكون احكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليه كالحكم بان كل
موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك وعلى وجه
يجب ان يكون في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او
يظن انها كذلك كالخلاء فانه يظن ان عدم المانع فيما بين المحسوسات المتمانعة
خلاء **قوله** ولا يكاد المدفوع عن ذلك تقاوم نفسه في دفع ذلك اي لا يكاد من
دفع عن القول بالخلاء مثلا ان تقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه وهمه
قوله على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر
يريد ما ذكرناه اولا وهو مع انه باطل شنيع وذلك لان احكام الوهم مشهورة
في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في ضماير الجمهور **قوله** واما المأخوذات
فمنها مقبولات ومنها تقريريات فاما المقبولات من جملة
المأخوذات فهي آراء مأخوذة من جماعة كثيرة من اهل التحصيل
او من نفر او من امام يحسن به الظن واما التقريريات فانها
المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها

العقل والحس

والاقرار بها في مبادي العلوم اما مع استنكار ما وتسمى مصادرات و
اما مع مسامحة ما وطيب نفس وتسمى اصولا موضوعة ولهذا موضع
منتظر **اقول** هي اما ان يقبل ويحكم بها واما ان لا يقبل بل يحكم بها لغرض ما والاول
مقبولات اما عن جماعة كما عن المشائين ان الفلك طبيعة خامسة او عن نفر
كاصول الارصاد عن اصحابها او عن نبي او امام كالشرايع والسنن او عن حكيم
كاحكام ينسب الى بقراط في الطب او عن شاعر كابيات تورد شواهد او
يكون مقبولة من غير ان ينسب الى مقبول عنه كالامثال السائرة وقيل الاخذات
تتسلم اما ممن هو اعلى مرتبة وهي المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة وهي الموضوعات
في مبادي العلوم او ممن هو مقابل وهي الواقعة في المجادلات والاخيران هما
التقريريات والباقي ظاهر **قوله** واما المظنونات فهي اقاويل وقضايا
وان كان يستعملها المحتج بها جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه
غالب الظن من دون ان يكون جزم العقل منصرفا عن مقابلها وصنف
من جملتها المشهورات بحسب بادي الرأي غير المتعقبة وهي التي
تخافض الذهن فتشغله عن ان يفطن الذهن لكونها مظنونة او
كونها مخالفة للشهرة الى ثاني الحال فكان النفس تذعن لها في اول
ما يطلع عليها فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او
تكذيبا واعني بالظن ههنا ميلا من النفس مع شعور بامكان المقابل
ومن هذه المقدمات قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما
وقد يدخل المقبولات في المظنونات اذا كان الاعتبار من جهة
ميل النفس يقع هناك مع شعورنا المقابل **اقول** قد ذكرنا في صدر
الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق الغير المستند
الى علته كاعتقاد المقلد وعلى الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى

المخافضة الاخذ بالخفية

غير الجازم الذي يترجح فيه احد طرفي النقيض على الآخر مع تجويز الطرف الآخر
جميعًا ويطلق تارة على الاخير من هذه الاقسام وحده وهو المسمى بالظن
الصرف والمظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل لا غير في نفس الامر وان
كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية يصرح الجزم بها ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها
والمرجح قد يكون شهرة غير حقيقية وقد يكون استنادًا الى صادق وقد يكون
غير ذلك والاول يعرف بالمشهورات في بادي الرأي والثاني هو المسمى بالمقبولات
وهما قسمان مفردان باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات الصرفة وان كانا
يدخلان تحت المظنونات من حيث يصدق عليهما ما يعتبر في المظنونات
واما القسم الثالث وهو الذي يكون المرجح غير ذلك فهو المظنون المطلق ويدخل
فيه التجربيات الاكثرية وما يناسبها من المتواترات والحدسيات اعني غير
اليقينية منها وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالمًا
او مظلومًا والمشهور الحقيقي ما يقابله بوجه وهو ان يقال لا تنصر الظالم وان
كان اخاك وقد يتقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال فلان الذي من
داخل الحصن يتكلم الخصوم المقاتلة من خارج جهرًا فهو خائن فانه مظنون
من حيث انه يتكلم مع الخصوم ويؤكد اثبات تكلمه معهم كون ذلك جهرًا
ونقيضه مظنون ايضًا من حيث انه يتكلم جهرًا اذ لو كان خائنًا لاخفى
كلامه **قوله** واما المشبهات فهي التي تشبه شيئًا من الاوليات وما معها
او المشهورات ولا يكون هي هي باعيانها وذلك الاشتباه يكون اما
بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ فهو ان يكون
اللفظ فيهما واحدًا والمعنى مختلفًا وقد يكون المعنى مختلفًا بحسب وضع
اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظة العين وربما خفي ذلك جدًا
كما يخفى في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى بمعنى الحق عند العقل

وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ في التركيب اما في نفس تركيبه مثل قول القائل
غلام حسن بالسكونين او بحسب اختلاف دلائل حروف الصلات فيه التي
لا دلائل لها بانفرادها بل انما يدل بالتركيب وهي الادوات باصنافها
مثل ما يقال ما يعلم الانسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى ما يعلم و
تارة الى الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون
على وجوه اخرى قد بينت في مواضع اخرى من حقها ان نطول فيها
الفروع ونكثر واما الكائن بحسب المعنى فمثل ما يقع بسبب ايهام العكس
مثل ان يوجد كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ
لازم الشيء بدل الشيء فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان
يلزمه انه متوهم ويلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم
وفطنة ما فهو مكلف وكذلك اذا وصف الشيء بما وقع منه على سبيل
العرض مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد اذ اشبه ما يبرد من جهة و
كذلك اشياء اخر تشبه هذه **اقول** التي تشبه الاوليات فقد يقع في
المغالطات والتي تشبه المشهورات فقد يقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما
معنوية واللفظية ستة هي التي يقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره
كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف او العارضة له من خارج كالاعجام
واما المركب في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود التركيب وعدمه
فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبًا وقد ذكر الشيخ منها ثلثة احدها ان يكون
المعنى مختلفًا بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى ظاهر كالعين والى خفي كالنور
وثانيها ما يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بسبب حذف
العوارض التي لو لم يحذف لما كان مشتبهًا كقولنا غلام حسن بالسكونين
فان الغلام يمكن ان يكون مضافًا الى حسن ويمكن ان يكون موصوفًا به

وبتميز احدهما عن الآخر عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف دلائل
الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة المذكورة
واشار بقوله وقد يكون على وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية فقد
يكون جميعها بحسب ما يذكر في المغالطات سبعة وتنقسم الى ما يتعلق بالقضايا
المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة والاول ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض
ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا
لكونه موجودا بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو
يكون بان يؤخذ لازم الشيء او ملزومه او عارضه او معروضه بدله فمثال
ما يؤخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم مكلف لان الانسان ذو وهم
ومكلف ومثال ما يؤخذ عارض المحمول بدله قول السقمونيا يبرد لانه يزيل
المسخن ويعرض لمزيل المسخن ان يبرد فاذن قد وصفنا ما وقع منه على
سبيل العرض اذ اشبه المبرد بالذات من جهة التبرد الحاصل معهما والشيخ اقتصر
من هذه الثلثة على اثنين والاربعة التي لم يذكرها هي المتعلقة بالمؤلفة وهي
جمع المسائل في مسئلة ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء
التبكيت فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية وقد بقيت المخيلات وسيجيء
ذكرها قوله وبالجملة كل ما يروج من القضايا على انه بحال يوجب
تصديقا لانه شبيه او مناسب لما هو بتلك الحال او قريب منه
اقول يشير الى السبب الجامع لجميع اسباب الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين
ما هو غيره قوله واما المخيلات فهي قضايا يقال قولا فيؤثر في النفس
تأثيرا عجيبا من قبض او بسط وربما زاد على تأثير التصديق و
ربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفعله قولنا وحكمنا ان العسل
مرة منهوعة على سبيل محاكاته للمرة فتأباه النفس وتنقبض

اقول م

قوله

عنه واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه
اقداما واحجاما صادرا على هذا النحو من حركة النفس لا على سبيل
الروية ولا الظن والمصدقات من الاوليات ونحوها والمشهورات
قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها واستحسان
النفس لورودها عليها لكنها تكون اولية ومشهورة باعتبار و
مخيلة باعتبار وليس يجب في جميع المخيلات ان يكون كاذبة كما لا
يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبولها ان يكون لا محالة
كاذبا وبالجملة التخييل المحرك من القول متعلق بالتعجب منه اما
لجودة هيئته او قوة صدقه او قوة شهرته او حسن محاكاته لكننا
قد نخص باسم المخيلات ما يكون تأثيره بالمحاكاة وربما يحرك
النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق اقول الناس للتخييل اطوع منهم
للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما
يذرونه اقداما واحجاما صادرا على هذا النحو ولاجله ما يفيد الاشعار في
الحروب وعند الاستماحة والاستعطاف وغيرها والتخييل اما يقتضيه اللفظ
فقط لجزالته وهو لجودة هيئته واما يقتضيه المعنى فقط وهو لقوة صدقه او
شهرته واما يقتضيه امورا ذلك وهو حسن المحاكاة فان سبب تحريك النفس فيه
هو الهيئات الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد يكون لمجرد المطابقة
وقد يكون بتحسين الشيء وقد يكون بتقبيحه قوله ويقول ان اسم التسليم
يقال على احوال القضايا من حيث يوضع وضعا او يحكم بها حكما
كيف كان فربما كان التسليم من العقل الاول وربما كان من
اتفاق الجمهور وربما كان من الخصم اقول فسر التسليم بانه حال
القضية من حيث توضع وضعا وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم من التسليم

النهج السابع

كما ذكرناه فى اول الكتاب وظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من
ان الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما **قوله النهج السابع**
وفيه الشروع فى التركيب الثانى الذى للحجج **اقول** التركيب الاول للقضايا
والثانى لما تركب عنها ولا يكون فى حكمها وهى الحجج **قوله** اشارة
الى القياس والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج به فى اثبات
شئ لامرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه
لم يرجع اليه ثلثة احدها القياس والثانى الاستقراء وما معه
والثالث التمثيل وما معه **اقول** كل حجة فهى انما تتألف عن قضايا وتنجه
الى مطلوب يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا التسلسل
او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شانها ان يكون مطلوبة بل هى
المبادى للمطالب وهى التى يرجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه فى النهج
المتقدم قبولا اما واجبا كما فى الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما فى
المقبولات وما يجرى مجراها او تسليما اما حقيقيا كما فى الذائعات او غير حقيقى
كما فى المسلمات فى بادى الرأى وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات
المشهورة وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذائعات المحرفة التى يكون باعتبار
الشهرة مقبولة مسلمة غنية عن البيان فهى بذلك الاعتبار مبادى للجدل و
باعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة
اما للقبول والتسليم او للرد والمنع وهى بذلك الاعتبار مسائل من العلوم
ولا يلتفت عند الاعتبار الثانى الى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الاول
فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شئ لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه
مرجوع اليه لكنه لم يرجع وكل حجة فانما هى حجة بالقياس الى شئ هو كذلك و
اصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ما

اليه حو

مزورة

فكذلك التناسب يكون اما باشتمال احدهما على الآخر حو

ضرورة والا لامتنع استلزام احدهما للآخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو
اما ان تكون الحجة هى المشتملة على المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن
بالاشتمال فلا بد من ان يشملهما ما به يتناسبان وهو التمثيل وانما قال واصناف الحجج
ولم يقل وانواعها لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار
كالقياس المقسم الذى هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهانا و
يكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم يقعا على ما يجرى
منها مجرى القياس فى افادة اليقين وما مع الاستقراء الذى ذكره الشيخ هو ما يلحق
بالاستقراء ويشبهه مما لا يقع فى المحاورات العلمية وذلك لان الاستقراء الذى
يستوفى الاقسام حقيقة اعنى التام فقد يقع فى البراهين والذى تدعى فيه الاستيفاء
ويوجد على انه مستوفى بحسب الشهرة فقد يقع فى الجدل وما عداهما مما يحتمل انه
يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس باستقراء بل ملتحق به
ويستعمل فى سائر الصناعات وما مع التمثيل فكالقياس الفراسى وكالتمثيلات
الخالية عن الجامع اذ هى ليست بتمثيل بالحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح
فسر ما مع الاستقراء بالاستقراء التام وهو قسم منه وما مع التمثيل بما يستعمله
الجدليون وهو التمثيل نفسه **قوله** فاما الاستقراء فهو الحكم على الكلى بما
وجد من جزوياته الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك
عند المضغ فكه الاسفل استقراء للناس والدواب البرية والطير و
غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقرأ خلاف ما
استقرئ مثل التمساح فى مثالنا بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب
بخلاف حكم جميع ما سواه **اقول** القياس والاستقراء يختلفان بتبادل
الاصغر والاوسط فالقياس ان تقول كل انسان وفرس وطائر حيوان
وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقراء ان تقول كل حيوان فاما انسان

الاستقراء

الاستقراء حو

التمثيل

او فرس او طائر وكلها يحرك فكه الاسفل فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى والاستقراء
المشتمل على الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذى
بينه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل
ليس بمغالطة ولا يمنع الا بايراد النقض وما في الكتاب ظاهر **قوله** واما
التمثيل فهو الذى يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول
الحكم على شيء بحكم موجود في شبيهه وهو حكم على جزوي بمثل ما
في جزوي آخر يوافقه في معنى جامع واهل زماننا يسمون المحكوم
عليه فرعا والشبيه اصلا وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا
ايضا ضعيف واكده هو ان يكون المعنى الجامع هو السبب او
العلامة لكون الحكم في المسمى اصلا **اقول** بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون
التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدث لكونه متشكلا كالبيت و
يسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غائبا والمتشكل معنى و
جامعا والمحدث حكما ولا بد في التمثيل التام من هذه الامور والفقهاء
لا يخالفونهم الا في الاصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس
صار هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من
جهة الكبرى واردأ انواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثم ما اشتمل على جامع
عدمي واجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم ويثبتون لتعليله به تارة
بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي كون
كل واحد منهما علة للاخرى لا يجدي بطائل لان التلازم لو صح لما وقع
في ثبوت الحكم في الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال
تعليل الحكم اما ان يكون بكون البيت متشكلا او بكونه كذا وكذا ثم يسبر
فلا يوجد معللا بشيء من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به وهم لكون

اول

القياس

لذاته م

او لا يكون الحكم معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر في المزدوجات الثنائية
فما فوقها مما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما يكون
علة للحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما
علة للحكم اينما وقع دون الثاني وقد اختص الاصل بالاول ثم ان صح كون
الجامع علة في الفرع كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل حشوا وموضع
استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا والمنتج منه
يرجع برهانا **قوله** واما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف
اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه قول آخر **اقول** القياس
قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية وكذلك القول فالقول
المسموع جنس للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس
بالاشتراك او التشابه في حد ما هو كذلك والقول الواحد الذى يلزم عنه قول
كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس فالقياس هو المؤلف من اقوال
وليس من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ
بل من شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد
في الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم انما يتبع الاقوال في
الصدق دون الكذب كما مر في باب العكس وقوله لزم عنه يشمل ما يلزم لزوما
بينا كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله
لذاته ليفيد انها لا تستلزم القول الآخر لاضمار قول لم يصرح به او لكون
بعضها في قوة قول آخر بل لكونها تلك الاقوال فحسب اما الاقوال التي يلزم
عنها قول بشرط اضمار قول آخر فكما سيأتي في قياس المساواة واما التي
يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول آخر فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن
محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم عنها ذلك لكون الثاني منهما في

قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد يزاد في هذا الحد قيدان آخران فيقال قول آخر معين
اضطرارا وفائدة قيد التعيين ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل
حيوان جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنه قول آخر
هو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول
في بعض المواد دون بعض كما اذا قرن قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل
انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء من الفرس
بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم
عنها لزوما ضروريا وبين ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو الاول فان من الاقيسة
ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا **قوله** واذا وردت القضايا في مثل
هذا الشيء الذي يسمى قياسا او استقراء او تمثيلا سميت حينئذ مقدمات
والمقدمة قضية صارت جزء قياس او حجة واجزاؤها هذه التي تسمى مقدمة
الذاتية التي تبقى بعد التحليل الى الافراد الاول التي لا يتركب القضية من اقل
منها تسمى حينئذ حدودا ومثال ذلك كل ج ب وكل ب أ يلزم منه
ان يكون كل ج أ فكل واحد من قولنا كل ج ب وكل ب أ مقدمة وج
وب وأ حدود وقولنا فكل ج أ نتيجة والمركب من المقدمتين على
نحو ما مثلناه حتى لزم عنه هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه ان
يكون مسلم القضايا حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت
قضاياه لزم عنها قول آخر فهذا شرطه في قياسيته فربما كانت مقدماته
غير واجبة التسليم ويكون القول فيه قياسا لانه بحيث لو سلم ما فيه على
غير واجبه كان يلزم عنه قول آخر **اقول** واكثره ظاهر وانما قال واجزاؤ
هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء
لفظية زوائد تجري مجرى الحشو فلا يكون هي ذاتية ومن الذاتية ما لا يبقى بعد

التحليل

اشارة خاصة الى القياس

التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك ليست بحدود بل الحدود
هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى اجزاء القضية وانما سميت حدودا لانها تشبه حدود
النسب المذكورة في الرياضيات وهي الاركان التي يقع النسبة بينها **قوله** اشارة
خاصة الى القياس والقياس على ما حققناه نحن على قسمين اقتراني واستثنائي
والاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح باحد طرفي النقيض الذي فيه
النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل ما اوردناه في المثال المذكور واما
الاستثنائي فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك ان كان
عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو اذن لا يظلم فقد وجدت في
القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهي النتيجة بعينها ومثل
قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغيرا شديدا
لكنها غيرت النبض تغيرا شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فنجد في القياس
احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانيات قد
يكون من حمليات ساذجة وقد يكون من شرطيات ساذجة وقد
يكون مركبة منهما والتي يكون من شرطيات ساذجة فقد يكون من
متصلات ساذجة وقد يكون من منفصلات ساذجة وقد يكون
مركبة منهما واما عامة المنطقيين فانما تنبهوا للحمليات فقط وحسبوا
ان الشرطيات لا يكون الا استثنائية فقط ونحن فقد نذكر الحمليات
باصنافها ثم نتبعها ببعض الاقترانيات الشرطية التي هي اقرب الى
الاستعمال واشد علوقا بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات
ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس وقياس الخلف ونقتصر
في هذا المختصر على هذا المبلغ **اقول** المنطقيون قسموا القياس الى انه
اما من حمليات او شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لم

بتنبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات لا غيرها وفق الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل تحقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وما في الفصل ظاهر **قوله** اشارة خاصة الى القياس الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه شيء مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا السالف ب ويوجد فيه لكل واحدة من المقدمتين شيء يخصها مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة وا في مقدمة وتوجد النتيجة بما يحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا كل ج ا وما صار منهما في النتيجة موضوعا او مقدما مثل ج الذي كان في مثالنا فانه يسمى الاصغر وما صار محمولا فيه او تاليا مثل ا في مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى وتاليفها تسمى اقترانا وهيئة التاليف من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الطرفين تسمى شكلا وما كان من الاقترانيات منتجا تسمى قياسا **اقول** هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر والاوسط يسمى اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب بها يتبين الحكم باحدهما على الآخر والاصغر يسمى اصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اقسام الحكم الكلي الايجابي والاكبر يسمى اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب والفاضل الشارح اورد هيهنا اشكالين الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لمساو لج والمتكرر هيهنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء حد من احديهما وحد تام من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت والثاني انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه ولم ينتج قال واجيب عن هذا بان الحيوان الذي هو الجنس ليس هو الذي يقال على الانسان و

انارة خاصة الى القياس الاقتراني

ذلك لان الاول بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فاذن المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء والجزء سابق في الوجود فكيف لقومه الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو جنس الا على سابقا في الوجود على الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنع في جميع ذلك على الشيخ ثم قال يشبه ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره والذي يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق **اقول** الجواب عن اشكاله الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لمساو لج فقد وضعنا المقول في القضية الثانية على ب الذي هو جزء ومن احد حدي القضية الاولى مكانه في القضية الثالثة ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فزيد مقتول بآلة حديدية فهذه القضية هي القضية الاولى الا ان السيف قد حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بآلة حديدية تغاير يقتضي ان يكون احدهما محمولا على الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة لفظين مترادفين يعبران عن شيء واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية في قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية ينتج ما ذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته بل كان قولنا زيد مقتول بآلة حديدية الذي ظنناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذي ظنناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق لان محموليهما اسمان مترادفان الا ان احدهما مشتمل على جزء هو لفظ ما والثاني يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليه المثالين المذكورين وما يجري مجراهما الا ان المثال

اي النتيجة اي ا مساو لمساو لج حيث ان لمساو في مقام ب

الثانی انما یشبه الاول اذا قلنا فیه فالدرة فیما هو فی البیت و یتوصل من ذلک الی قولنا
فالدرة فی البیت باضافة مقدمة اخری الیه هی قولنا وکل ما هو فیما هو فی البیت فهو
فی البیت علی ما سیأتی فیما بعد و عن اشکاله الثانی ان الجواب الاول و هو ان الحیوان
الذی هو الجنس غیر الذی هو المقول علی الانسان حق لکن لیس وجه التغایر ان
احدهما بشرط لا شیء والثانی لا بشرط شیء فان کلیهما لا بشرط شیء فان بشرط الشیء
ههنا یراد به ما من شانه ان یدخل فی مفهوم الحیوان عند صیرورته محصلا بل وجه
التغایر ان احدهما مأخوذ مع شیء وان لم یکن اخذ ذلک الشیء شرطا فی مفهومه
والثانی لیس مأخوذا مع شیء وان جاز ان یؤخذ مع شیء وبیانه ان الحیوان المقول
علی الانسان لیس بعام ولا خاص ان یمکن حمله علی زید کما یمکن حمله علی الانسان و
الذی هو الجنس فهو من حیث هو جنس هو عام مرکب من المعنی الاول و من المعنی
العموم العارض له فهو لا یحمل من حیث هو جنس علی شیء مما هو تحته و فرق بین ما
یصلح لان یعرض له ما یصیره جنسا وبین ما قد عرض له ذلک فالمحمول هو الاول والجنس
هو الثانی و ما اجاب به علی سبیل الشک فهو الجواب و لکن ینبغی ان یفهم من المحمول
علی الانسان بشرط ان یکون ایضا محمولا علی غیره انه مشروط بذلک فی صیرورته
جنسا لا فی کونه محمولا علی الانسان و من المحمول علی الانسان فقط انه محمول بلا شرط
اصلا لا بشرط انه محمول علیه فقط و الاصوب ان یقال الحیوان الذی فهو الجنس هو
المحمول علی الانسان و غیره من حیث هو کذلک والذی یحمل علی الانسان هو المحمول
علیه لا مع قید آخر و هذا البحث غیر متعلق بهذا الموضع الا ان الشارح لما اورده
فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق فیه **قوله** اشارة الی اصناف الاقترانات
الحملیة اما القسمة فتوجب ان یکون الحد الاوسط اما محمولا علی الاصغر
موضوعا للاکبر واما بالعکس ذلک واما محمولا علیهما جمیعا واما
موضوعا لهما جمیعا لکنه کان القسم الاول یسمونه الشکل الاول

وانما کان انا اصوب لانه اوضع فتدبره

اشارة الی اصناف الاقترانات الحملیة

قد وجد کاملا فاضلا جدا بحیث یکون قیاسیته ضروریة
المنتجة بینة بنفسها لا یحتاج الی حجة کذلک وجد الذی هو عکسه
بعیدا عن الطبع یحتاج فی ابانة قیاسیته ما ینتج عنه الی کلفة
متضاعفة و لا یکاد یسبق الی الذهن و الطبع قیاسیته و وجد
القسمان الباقیان وان لم یکن بینی قیاسیته ما فیهما من
الانفسه قریبین من الطبع یکاد یکون الطبع الصحیح یفطن
لقیاسیتهما قبل ان یبین ذلک او یکاد بیان ذلک یسبق الی
الذهن من نفسه فیلحظ لمیة قیاسیته عن قرب و لهذا صار لهما
قبول و لعکس الاول اطراح فصارت الاشکال الاقترانیة الحملیة
الملتفت الیها ثلثة و لا ینتج منها شیء عن جزئیتین واما عن
سالبتین ففیه نظر سنشرح لک **اقول** المتقدمون قسموها الی ما یکون
الاوسط محمولا فی احدی المقدمتین موضوعا فی الاخری والی ما یکون محمولا فیهما
والی ما یکون موضوعا فیهما فاخرجت القسمة الاشکال الثلث ولم یجزوا انقسام
الاول الی قسمین فلم یخرج الشکل الرابع من قسمتهم والمتأخرون لما تنبهوا لذلک
اعتذروا لهم بان الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلک لان الاول
هو المترتب علی الترتیب الطبیعی والرابع مخالف له فی مقدمتیه جمیعا فهو بعید
جدا عن الطبع واذ کان من عادتهم بیان الشکلین الآخرین بعکس احدی المقدمتین
لیرجعا الی الشکل الاول وجدوا بیان الرابع محتاجا الی عکس المقدمتین جمیعا
حکموا بانه یشتمل علی کلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشکلین الاخیرین وان
کانا یرجعان الی الاول بعکس احدی المقدمتین فلیسا بحیث یکون الاول
مغنیا عنهما وذلک لان من المقدمات ما یکون له وضع طبیعی یعسر العکس
عن ذلک کقولنا الجسم منقسم والنار لیست بمرئیة فان عکسهما لیس بمقبول عند

القبيح ذلك القبول وامثالها انما تختص بالوقوع في شكل من الاشكال بعينه لا ينبغي
ان يتكلف بردها الى غير ذلك الشكل واذا كان كذلك فللشكل الرابع ايضا
غناء لا يقوم غيره مقامه واما في الضروب التي ترتد بقلب المقدمات الى الشكل
الاول فلان من المطالب هو كذلك واما في الضروب التي لا ترتد بالقلب الى الشكل
الاول فللمقدمات والمطالب جميعا واعلم ان القياس ينقسم الى كامل والى غير
كامل والكامل في الحمليات هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة للقياس بحسب
العوارض قوله ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين وذلك لان ما يتعلق به الحكمان
من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب
ولا السلب قوله واما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك المنطقيون قد
حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ قد حقق
انعقاده في بعض الصور وهو ان يكون السالبة في احدى المقدمتين في
قوة الموجبة ولذلك قال ففيه نظر قوله الشكل الاول هذا الشكل الاول
من شرطه في ان يكون قياسا منتج القرينة ان يكون صغراه موجبة
او في حكمها بان كانت ممكنة او كانت وجودية تصدق ايجابا
كما يصدق سلبا فيدخل اصغره في الاوسط ويكون كبراه كلية
ليتأدى حكمها الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط
اقول المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات الممكنة بحسبها
يكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها ينتج ويكون قياسا وبعضها لا ينتج
ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات في مقدمتي الضروب المنتجة حصلت ضروب
من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه ولكل
شكل شرائط في ان ينتج هي اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم فللشكل
الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون

لسالبتها او اعم منها كالموجبة اللاضرورية للسالبة اللادائمة صح

سالبة يلزمها موجبة اما مساوية لها كالموجبة الوجودية اللادائمة فان هذه السوالب قد
ينتج بقوة تلك الموجبات ويكون النتائج هي نتائج الموجبات والممكنة في قول الشيخ
بان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة ينبغي ان يحمل على ما يكون
ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي
دخول الاصغر في الاوسط بالفعل وقد حكم الشيخ هنا به فانه قال فيدخل
اصغره في الاوسط واعلم ان ههنا موضع نظر وذلك ان مثل هذا القياس
اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر
هذا القيد في حد القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في امثال هذه القضايا
انما يكونان في العبارة فقط ويكون ربط محمولاتها على موضوعاتها في نفس الامر
بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما فهي انما ينتج لتلك النسبة لذاتها
لا للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول يفيد دخول الاصغر في
الاوسط الذي به تعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل
فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان
كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على
الحجر وهما خارجان عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تأدي
الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه
لما علم ان الجزئي الذي وقع عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا
الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق ولا يقع على
الناهق وهما داخلان فيه وقد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة
او الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا
كان داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان
قوله وقرائنه القياسية بينة الانتاج اقول فهذان الشرطان اعني

ايجاب الصغرى وكلية الكبرى توجدان معًا فى اربع قرائن من الستة عشر المذكورة
فان الايجاب اما كلى او جزئى والكلية اما ايجابية واما سلبية ومضروب الاثنين فى
نفسه اربعة فاذن القرائن القياسية اربع والباقية عقيمة لفقد احد الشرطين او
كليهما واذا كانت الصغريات موجهة بجهات يستلزم سالبتها موجبتها كانت
القرائن القياسية ثمانى وجميع هذه القرائن بينة الانتاج فى هذا الشكل لما
مذكره **قوله** فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلت كل ب هو بالضرورة
او بغيرها آ كان ج ايضا آ على تلك الجهة **اقول** هذا هو الضرب الاول
وينتج موجبة كلية تابعة للكبرى فى الضرورة واللاضرورة **قوله** وكذلك
اذا قلت بالضرورة لا شىء من ب آ او بغير الضرورة دخل ج تحت
الحكم لا محالة **اقول** وهذا هو الضرب الثانى وينتج سالبة كلية كذلك **قوله** و
كذلك اذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب اى حكم كان من
سلب او ايجاب لجدان يكون عامًا لكل ب دخل ذلك البعض من ج
الذى هو ب فيه فيكون قرائنه القياسية هذه الاربع **اقول** وهذان
الضربان صغراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما الثالث
والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه هى
الضروب الاربعة وقد انتجت المحصورات الاربع **قوله** و ذلك اذا
كان ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان
فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج تعدّيًا بيّنًا **اقول** معناه
ان كون انتاج هذه القرائن وكون النتيجة تابعة للكبرى فى الجهات المذكورة انما
يكون بيّنًا اذا كان الاصغر داخلًا بالفعل فى الاوسط وذلك يكون فى
الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها موجبة فعلية اما اذا
كانت الصغرى بالامكان فليس تعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر

تعدّيا بيّنا بل انما يتعدّاه بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والحاصل ان قياسات
هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى
التى يكون الحكم فيها بالقوة اما ان يأتلف مع كبرى ايضا بالقوة او مع
كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية فهذه ثلث اختلاطات
محتاجة الى البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى
اختلاطات الفعلية من الشكلين الآخرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال
على خبط كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة فى هذا الكتاب وبيّنها
ببيانات لمية **قوله** لكنه ان كان الحكم على ب بامكان كان هناك امكان
امكان وهو قريب من ان يعلم الذهن انه امكان فان ما يمكن
ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن **اقول** هذا بيان الاختلاط
الاول وهو الاختلاط من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن يعلم بسهولة ان ما يمكن
ان يمكن يكون ممكنًا وذلك لان الشيخ يميل الى ان هذا الاختلاط كامل غير محتاج
الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال
فاذا فرض ان ج الذى يمكن ان يكون ب الذى يمكن ان يكون آ مثلًا
خرج من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ج هو
ما يمكن ان يكون آ بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود فقد
سقط الامكان الثانى ايضا وكان ج بالوجود آ من غير لزوم محال وكل
ما يصير بالفرض موجودًا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن ج يمكن ان يكون
آ والوجه فى ان هذا الحكم ليس بموجود فى الذهن وقريب من الوجود فيه انه
انما يحصل فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنًا وهو
اولىّ فى الاذهان عكس النقيض الى قولنا وكل ما لا يمتنع ان يكون ممكنًا فهو
ممكن وهو المطلوب **قوله** لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان

اى الشكل الثانى والثالث

الخاص وكل ب آ بالاطلاق جاز ان يكون كل ج آ بالفعل وجاز
ان يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام
اقول وهذا بيان الاختلاط الثانی وهو الاختلاط من ممكن ومطلق وينتج
ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلقتين و
يكون انتاجه بينا ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا
لان الحكم على الاصغر ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل وهو
مما لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان بالامكان وكل كاتب
مباشر للقلم بالاطلاق فلا يلزم منه كون كل انسان مباشرا للقلم بالاطلاق
بل بالامكان و ربما يكون بالفعل كقولنا كل انسان كاتب بالامكان و
كل كاتب متحرك بالاطلاق فكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق والامكان
العام فی قول الشيخ فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام لا ينبغی
ان يحمل على ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان
الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل كالوجوديات وقد يقع على ما لم
يخرج الى الفعل بل هو بالقوة بعد كالاستقبالی على ما قررناه فالاختلاط
اذا كان من ممكن بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان
شامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب
بذلك الامكان ثم قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم ينتج فزيد مباشر
للقلم بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل فی غير حال
الكتابة التی هی بالقوة بل بامكان شامل للفعل والقوة معا فهذا هو
المناسب وقد صرح به الشيخ فی غير هذا الكتاب واما ان حمل الامكان العام
على ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق فی قوله وكل ب آ
بالاطلاق ايضا على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان

كاتب ثم

على الذي يعم الضروري وغير الضروري
بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل

صادقا

صادق الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذی نحن فيه ولا يكون القول بان ما يعم الفعل والقوة
هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا قد يعمهما من وجه آخر قوله فان
كان كل ب آ بالضرورة فالحق ان النتيجة تكون ضرورية ولنورد فی بيان
ذلك وجها قريبا فنقول لان ج اذا صار ب صار محكوما عليه ان
آ محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول عنه البتة ما دام موجود
الذات ولا كان زائلا عنه لا ما دام ب فقط ولو كان انما حكم عليه بانه آ
عندما يكون ب لا عندما لا يكون ب كان قولنا كل ب آ بالضرورة كاذبا
على ما علمت لان معناه كل موصوف بانه ب دائما او غير دائم فانه موصوف
بالضرورة انه آ ما دام موجود الذات كان ب او لم يكن اقول وهذا بيان
للاختلاط الثالث وهو الاختلاط من ممكن وضروری وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج
ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا وكلامه ظاهر والحاصل منه ان الممكن اذا فرض موجودا
صار الاختلاط من مطلق وضروری وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا
فهو فی جميع الاوقات ضروری فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضرورية والاوسط
فی هذا القياس لم يفد كونها ضرورية فی نفس الامر بل افاد العلم به وقد حصل من هذا
البحث ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية ينتج ضرورية
والكبرى الغير الضرورية ان كانت مع الصغرى فعليتين ينتج فعلية وان كانت
احديهما او كلتاهما ممكنة ينتج ممكنة والكبرى المحتملة لهما ينتج محتملة فعلية او غير فعلية
فبعض النتائج يتفق ان يكون تابعة للكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية مع ای
كبرى اتفقت بشرط ان لا يكون وصفية وبعضها يتفق ان يكون تابعة للصغرى
كالحاصلة من ممكنة ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها يتفق ان يكون بخلافهما
كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة يكون فی
الامكان كالصغرى وفی العموم والخصوص كالكبرى وفی انتاج الصغرى الممكنة

ای الفعلية وغير الفعلية

مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على كل ب اتى حكم كان بانه آ او ليس با فان
مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ب
كما قررناه من قبل فان كان كل ج في الصغرى يمكن ان يكون ب ولا يصير شيء منه ب
ولا في وقت من الاوقات ان يكون ب دائم السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة
فان الحكم على كل ب لا يتناوله بوجه البتة وح يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على
ب وذلك لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بب بالفعل والى ما
لا يوصف بب دائما من غير ضرورة ويكون للقسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات او
غير ضروري ويكون للقسم الثاني حكم مناقض لذلك الحكم ولا يلزم من حكمنا على كل ما هو
بالفعل ب ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب ولا يكون بالفعل دائما
وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي دائم غير ضروري **قوله**
لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة جاز
ان تكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازمة موجبة **اقول**
يريد ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة تنتج فانها تنتج ايضا ما ينتج الموجب
بقوتها وليس هذا تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات
وههنا قد حكم على الوجه الشامل للفعل والقوة لان الحكم العام لا يثبت الا بعد بيان
انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور وقد وعد بشرحه
حين قال فاما عن السالبتين ففيه نظر سنشرح ذلك **قوله** فيكون اذن النتيجة
في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا
الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية ه و
في النسخ الاخرى الا اذا كانت صغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية او الصغرى
مطلقة خاصة سالبة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة
ضرورية الا في شيء نذكره فلا نلتفت الى ما يقال من ان النتيجة

تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور
اقول ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتائج هذه الاشكال تتبع اخس المقدمتين في الكمية
والكيفية والجهة جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي او سلبي او غير ضروري
كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل هي تابعة في الكمية للصغرى
وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى
ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون في الفعل والقوة تابعة للصغرى لا الكبرى
والثاني سيجيء ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية
فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت خاصة
لم يكن الاقتران قياسا لتناقض المقدمتين فقول الشيخ فيكون اذن النتيجة في كيفيتها
الى قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة
والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام
يقتضي عطف هذا الحكم بلفظة او على ما قبله اي على ما استثناه مما يكون النتيجة فيه
تابعة للكبرى وليس هذا كما قبله فان النتيجة ههنا تابعة للكبرى على ما صرح به وفي
هذا الموضع قد وقع تفاوت في النسخ وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه
وقع في سياقة الكلام تقديم وتاخير من سهو ناسخيه قال وتقدير الكلام هكذا
لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة
وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازمة موجبة او الصغرى مطلقة خاصة فالكبرى
موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية قال والفائدة في ذكر ذلك انه حكم
في الكلام الاول بان الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام بين ان الصغرى
السالبة قد ينتج نتيجة موجبة ثم بعد ذلك نستانف فنقول فيكون اذن النتيجة
في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا
اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة

والا في شيء نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما لا يخفى بيانه
وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح
ههنا اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحدة من لفظي الصغرى والكبرى قد
تبدلت بالاخرى سهوا او يكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا
الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او
الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية
الا في شيء نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة
والصغرى ضرورية هو الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية
فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة في النهج الخامس حين قال فان
اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة
اخص مما يوجبه في نفس الايجاب والسلب المطلقين ويكون قوله الا في شيء نذكره
استثناء آخر عن قوله فان النتيجة موجبة ضرورية وتقديره الا اذا كانت
المطلقة العرفية لادائمة فانها لا تنتج مع الصغرى الضرورية لما نذكره و
يستقيم الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره
الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف سطر من موضع والحاقه بموضع آخر
يستغني فيه عنهما بنوع من التأويل والى زيادة الواو في قوله بل في الكيفية
والكمية وعلى الاستثناء المذكور اي ليس الامر كما ذهبوا اليه من ان النتيجة
تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل انما تتبعها في الكيفية والكمية دون
الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو انها في الممكنات والوجوديات
لا تتبع الاخس في السلب بل تتبع الكبرى **قوله** واعلم انه اذا
كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس
الوجودي بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينتظم

منه قياس صادق المقدمات لان الكبرى يكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب
بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه آ ما دام موصوفا بب
لادائما حكمنا ان كل ما يوصف بب انما يوصف به وقتا ما لادائما
وهذا خلاف الصغرى بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه ومن
الضرورية حتى يصدق وحينئذ فان نتيجتها تكون ضرورية
لا تتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء وانما يكون ضرورية لان ج
يدوم به وا مدة فيدوم آ بالضرورة **اقول** المراد ان الصغرى الضرورية و
فلك صح والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا مثاله ان نقول كل متحرك بالضرورة
وكل متحرك متغير لادائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى تقتضي دوام الاكبر
بحسب وصف الاوسط ولادوامه بحسب ذاته فيلزم منه لادوام وصف الاوسط ايضا
بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان
يكون الاكبر ايضا دائما للذات فان الدائم للدائم دائم لكنه فرض لادائما بحسب
الذات هذا خلف فظهر ان الكبرى في هذا المثال تقتضي ان كل ما يوصف بانه
متحرك فان هذا الوصف له يكون لادائما والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف
بانه متحرك دائما تقتضي ان بعض ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف يكون
له دائما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات والتعليل
الصحيح لكون هذا التأليف ليس بقياس هو وقوع التناقض فيهما واما التعليل بكذب
الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ حين قال لان الكبرى يكون كاذبة يستقيم ايضا
على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها صادقة ثم انتجت
بكبرى يناقضها علم انها هي الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا يكون الاخر لا محالة
كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر
وهو ان التعليل ينبغي ان يكون اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط

الذي يخرج القياس عن ان يكون قياساً وذلك لانا ان جعلنا اللادوام في الكبرى
جزءاً من الموضوع حتى تصير القضية كل متحرك لادائماً فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة
بل كان الاوسط مختلفاً فليس بشيء وذلك لان هذا التقدير يخرج اللادوام عن ان
يكون جهة والقضية عن ان تكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقديرين
فان هذا التأليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج قوله بل يجب ان يكون الكبرى اعم
اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب ان يحمل
مع الصغرى الضروري على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وح يصير
الاقتران من ضرورية ودائمة وينتج دائمة وقال الشيخ وح فان نتيجتها
تكون ضرورية لانه لم يعتبر ههنا الفرق بين الضرورة والدوام فان اعتبار
الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف
ولادائمة بحسب الذات قال وهذا ايضاً استثناء وذلك لان النتيجة تخالف
الكبرى في الجهة فالشيخ استثنى موضعين وينبغي ان يلحق بهما موضع آخر وهو
ان يكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك لان الوصف
اذا اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك
متغير ما دام متحركاً وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نائم وكل نائم ساكن
ما دام نائماً فان النتيجة فيهما لا يكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة
يكون وصفية مثلهما ففي المثال الثاني من هذين المثالين لا يكون النتيجة تابعة
للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى وان كانت تقع في مواضع كثيرة
بحسب اختلاط الجهات المذكورة الآن جميعها يرجع الى هذه المواضع
الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها
مفصلة ان ساعده التوفيق والله المستعان وعليه التكلان
قوله الشكل الثاني اعلم ان الحق في هذا الشكل هو انه

بحسب الوصف لاضرورية بحسب الذات و دائمة اذا كانت دائمة صح

الشكل الثاني

لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا خلط منهما
ولا شك في انه لا قياس عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين
كيف كانت بل انما الخلاف اولاً في المطلقتين اذا اختلفتا في السلب والايجاب
فان الجمهور يظنون انه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك ثم
في المطلقات الصرفة والممكنات فان الخلاف فيهما ذلك بعينه ولا قياس
منهما عندنا في هذا الشكل اقول هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف و
الجهة لان الانسان والفرس يشتركان في حمل الحيوانية عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا
يوجب ذلك حمل احدهما على الآخر والانسان والناطق ايضاً يشتركان في ذلك الحمل و
السلب بعينهما ولا يوجب سلب احدهما عن الآخر وذلك لان الاشياء المتباينة وغير
المتباينة قد تشترك في ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعاً شيء آخر فمن شرط الانتاج
ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شيء واحد حتى يجب منه تباين الطرفين و
يفيد حكماً سلبياً والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب
فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان
المختلفتين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم من
اختلافهما تباين الطرفين فاذاً الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول
هذا الشرط فهذا شرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى
كلية وذلك لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى يقتضي المباينة بين
الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الآخر ام لا فاذاً لا يمكن ان
يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوان
او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان عليه
واذا تقرر هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات و
الوجوديات قد ينتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ

عن م

ان الحق انه لا قياس في هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها
ببعض اما مع الاتفاق في الكيف فبالاتفاق واما مع الاختلاف فيه فبما بيّنه
قوله وذلك لان الشيء الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الآخر قد
يوجد شيء يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق
وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد او
جزئيات شيئين احدهما محمول على الآخر ولا يوجب شيء من ذلك
ان الشيء مسلوب عن نفسه او احد الشيئين مسلوب عن الآخر وقد يعرض
جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الآخر ولا يوجب ذلك ان يكون
احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم اذا مما ذكر سلب ولا ايجاب فلا
يلزم نتيجة اقول الشيء الواحد كالانسان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليه و
يسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الانسان ليس بساكن
والشيئان المحمول احدهما على الآخر كالانسان والحيوان قد يوجد شيء كالساكن
يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الحيوان
ليس بساكن او الانسان ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب معا عن
كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن لا واحد
من الناس بساكن او جزئيات شيئين محمول احدهما على الآخر ككل واحد من الناس
وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن
نفسه او الحيوان مسلوبا عن الانسان وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما
عن الآخر كالانسان والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن
او على العكس او يقال كل واحد من احدهما ساكن لا واحد من الآخر بساكن و
لا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب و
ايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن ليس مما يتألف من المطلقات والوجوديات

بقياس

بقياس والفاضل الشارح فسر الشيء الواحد بالجزئي الواحد كزيد والشيئين المحمول
احدهما على الآخر بجزئيين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي من
حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي آخر الا في اللفظ قوله والذي يحتجون
به في الاستنتاج عن المطلقتين المختلفتي الكيفية وكبراهما كلية
مما سنذكره فشيء لا يطرد في المطلق العام والوجودي العام لان
العمدة هناك اما العكس وهما لا ينعكسان في السلب او الخلف
باستعمال النقيض وشرائط النقيض فيها لا يصح اقول القائلون بان
الاقتران من مطلقتين مختلفتي الكيفية قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج تارة
بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول وهو مبني على ان سوالب المطلقات تنعكس
وتارة بالخلف وهو قولهم في اقتران كل ج ب ولا شيء من ا ب انه لم يصدق
لا شيء من ج ا فليصدق نقيضه بعض ج ا ونضيفه الى الكبرى ينتج من
الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على ان المطلقات
تتناقض وقد بيّنا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض في جنسها
فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات
قياسات من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها
من شرطها ان ينعكس او لها نقيض من بابها وقد علمت ان
القضايا المطلقة السالبة كذلك فهناك ان كان تأليف من
مطلقتين او من ضروريتين او من مطلقة عامة وضرورية
فالشرطان يختلف القضيتان في الكيفية وتكون الكبرى كلية
اقول القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط ان
تكون السالبة بحيث ينعكس او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة
وهي العرفية العامة والوجودية والضروريات فانها ينتج بسيطة و

مخلوطة وكذلك خلط المطلق العام والوجودي بالضروري وفي هذه القضايا
انما يكون الشرط اختلاف الكيفية وكلية الكبرى واعلم ان هذا قول غير ملخص وذلك
لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة فانهما ينتجان
ايضا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد **قوله** والحكم
في الجهة للسالبة **اقول** هذا بحسب مذهب الظاهريين وذلك لانهم يبينون
الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة يصير
السالبة في الشكل الاول كبرى و يكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى
فيكون ههنا تابعة للسالبة وسيبين الشيخ ان نتيجة المتألف من ضرورية
وغيرها يكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية فيهما سالبة او موجبة **قوله**
والضرب الاول منها هو مثل قولك كل ج ب و لا شيء من ا ب فلا شيء
من ج ا لانا نعكس الكبرى فيصير لا شيء من ب ا ونضيف اليها الصغرى
فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول وتكون العبرة في الجهة للكبرى
والثاني منها مثل قولك لا شيء من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا
لانك تعكس الصغرى و تجعلها كبرى فينتج فلا شيء من ا ج ثم تعكس
النتيجة وتكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة فما
ينعكس اليه المطلق من المطلق و الثالث منها مثل قولك بعض ج ب
ولا شيء من ا ب فليس بعض ج ا بينته بما عرفت والرابع مثل قولك منها م
ليس بعض ج ب وكل ا ب فليس بعض ج ا والا فكل ج ا وكان
كل ا ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب هذا خلف وله بيان
غير الخلف ليكن د البعض الذي هو من ج وليس ب فيكون لا شيء
من د ب وكل ا ب فلا شيء من د ا وبعض ج د فلا كل ج ا
ومن ههنا يعلم ان العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن في هذا

الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس و الكبرى
تنعكس جزئية فلا ينتج منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين
اقول اعتبار الشرطين المذكورين اعني اختلاف الكيف و كلية الكبرى يقتضي ان يكون الضروب
المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة لا تقترن الا بالسالبتين كلية
وجزئية والكبرى السالبة لا تقترن الا بموجبتين كلية وجزئية وينتج سوالب فالشيخ بين
الضرب الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال والعبرة في الجهة الكبرى بحسب
الاغلب فان الحال فيه ما مر وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى و جعل الصغرى كبرى
والكبرى صغرى لينتج عكس المطلوب من الاول ثم عكس النتيجة لتحصل النتيجة المطلوبة ثم قال
وتكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة لانها تصير كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقة
فما ينعكس اليه المطلق من المطلق اي ان كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضا عرفية
عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما تنعكس اليها وهو العرفية
العامة كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث بما بين به الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان
السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين فرجع في
بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان اضاف نقيض النتيجة الى الكبرى فانتجا نقيض
الصغرى او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير متناقضتين و
قد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا واما الافتراض فبان عين البعض من ج
الذي ليس ب وسماه د فحصل له قضيتان احديهما لا شيء من د ب والثانية بعض
ج د والقضية الاولى جهتها تكون جهة صغرى القياس لانها هي فان الحال لم يتغير
الا بتعيين الموضوع و تبديل الاسم وتعيين الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير
نسبة المحمول الى الموضوع و تبديل الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل من اقتران القضية
الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا الشكل و ينتج ما يوافق السالبة في الجهة
ويحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة تأليف على هيئة الضرب الرابع

من الشكل الاول وينتج ما جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التأليف وان
كان يشبه الشكل الاول بتأليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا تشتمل على
حمل ووضع بل على اسمين مترادفين لشيء واحد وانما اوردت على هيئة قياسية لازالة
اشتباه يعرض للاذهان من جهة تعيين الموضوع في القضية الاولى لا لافادة شيء
لم يكن معلوما يراد ان يعلم بهذا القياس والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية
تحصل من جميع هذا ان الجزء للسالبة كما كانت في الشكل الاول للكبرى قوله
هذا كله وليس في المقدمات ممكن فان اختلط ممكن ومطلق وكان
من الجنس الذي لا ينعكس فان ما اوردناه في منع انعقاد القياس عن
مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط
اقول لما فرغ من بيان التأليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة
ومختلطة وقد ذكر ان الممكنات لا ينتج بسيطة فاراد ان يبين ههنا حكم اختلاطها
بالمطلقات والضروريات وبدأ بالمطلقات فذكر ان القياس من الممكنات و
المطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذي بين بامتناع
انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار
قوله وان كان من الجنس الذي يستعمله الآن والمطلق سالب فقد ينعقد
القياس اذا روعيت الشروط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب
المطلق المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا رجع بالعكس الى
الشكل الاول او بالخلف فانتج ه وفي بعض النسخ او بالافتراض فانتج
ولكن النتيجة هي التي عرفتها في الشكل الاول اقول واما الاختلاط من
الممكنة والمطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان يكون المطلقة سالبة او موجبة والاول
لا يخلو اما ان يقع في الكبرى او في الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة
فانها ينتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة وان كانت خاصة

سوا

سواء كانت موجبة او سالبة وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية مثاله
كل ج ب باحد الامكانين ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس العام او بالوجود
وبيانه اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل الاول
لا شيء من ج ا بالامكان العام كما ذكرناه وهو المطلوب واما بالخلف بان نقول
ان لم يكن لا شيء من ج ا بالامكان العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شيء
من ا ب بالاطلاق المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب
بالامكان هذا خلف وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى القران
في الخلف بل نقول ان نقيض النتيجة كاذبة لانها تناقض الكبرى كما مر ذكره
في الشكل الاول واما الافتراض على ما في بعض النسخ فقد يمكن البيان به اذا
كانت الصغرى جزئية والاظهر الخلف لانه لا ضرورة الى الافتراض ههنا فان
الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض على فرض كون الممكن موجودا بالفعل
فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم ترد النتيجة الى الامكان
واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى يكون لا محالة ممكنة موجبة وحكم
هذا الاقتران مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام قوله وان لم تكن سالبة بل
موجبة كيف كان ذلك لم يكن قياس الا في تفصيل لا يحتاج اليه
ههنا اقول معناه وان لم يكن الكبرى سالبة مطلقة بل يكون موجبة اما مطلقة
او ممكنة لم يكن ذلك التأليف قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها و
موجبتها متلازمتين لم يكن القسمة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما قال
ذلك لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان وكل ا ب بالاطلاق لم يكن الرد
الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى ينعكس جزئية واذا
قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق وكل ا ب بالامكان او كل ج ب بالاطلاق
ولا شيء من ا ب بالامكان انعكست الصغرى في الاول وانتج مع الكبرى

لاشئ من آحر بالامكان وهي غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وانعكست الكبرى
في الاول والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة على جميع التقديرات
غير حاصلة ولا يمكن بيان شئ منها بالخلف لان اقتران نقيض النتيجة وهو
بعض ج آ بالضرورة بكل واحدة من المقدمتين لا ينتج ما يناقض الاخرى
فلذلك حكم الشيخ بانها لا يكون اقيسة وزعم صاحب البصائر ان اقتران
الصغرى العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية
ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه اعني القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان
عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة وينعكس موجبتها
الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة لانها على
تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة ويكون النتيجة
محتملة للطرفين ومما يبين فساد قوله بعد ما مر انا نقول لا واحد من
الكاتب بنائم لا دائما بل ما دام كاتبا وكل فرس نائم بالامكان ولا نقول بعض
الكاتب بالامكان فرس واما التفصيل الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فقد
قيل هو ان يكون المقدمتان مختلفتين بهيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان
احدهما الحكم فيه في وقت من اوقات كون الشئ ج فيكون فيه وجوب
او لا يكون والآخر في كون ما هو ج دائما ما دام موصوفا بذلك ومعناه كون
احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه اي يكون
احديهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغي ان
يختلفا في الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم يكن محتملة
له فسواء اختلفا فيه او اتفقا فانهما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب
تباين الوصفين ولكن بشرط ان يكون الكبرى هي العرفية ومثاله ان نقول
على تقدير كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين وخلوا الجالسين

عن

عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم الجالس قد لا يحرك يده اي في بعض اوقات جلوسه
والكاتب يحركها في جميع اوقات كتابته فينتج ان الجالس قد لا يكون كاتبا في جميع
اوقات جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في
جميع اوقات كتابته وبيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا
آخر او قد يخلو عما يلزم وصفا آخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف الآخر ضرورة
اما الذي يستلزم ما قد يخلو عن الوصف الآخر او ينافي ما قد يجتمع معه فليس كذلك
لاحتمال استلزامه الوصف الآخر مع جواز انفكاك لازم الاول عنه او اجتماع
منافيه به واعلم ان هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة وقد
استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات فهذا شرح ما في الكتاب
في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في هذا البيان مذهب الجمهور والحق يقتضي
ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين احدهما وقوع المشروط بالوصف
في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شئ من النائم بمتحرك ما دام
نائما فانه ينتج لا شئ من الانسان بنائم بالامكان لان الصغرى يقتضي جواز
اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه
وكذلك اذا قلنا لا شئ من الانسان بساكن بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما لان الصغرى
يقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع
عند ارتفاع اللازم اما اذا وقع المشروط بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول
كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شئ من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول
لا شئ من الكاتب بنائم ما دام كاتبا وكل انسان نائم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان
عن الكاتب وذلك لان المستلزم لما يمكن ان يخلو عنه الاكبر او المنافي لما يمكن ان يجتمع مع
الاكبر ههنا هو وصف الاصغر لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضي تعاند الموصوفات
بها والشرط الآخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق فاي يكون بازاء

ضرورياً وبإزاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف م

الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف اما دائماً واما ضرورياً فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حين يكون الحكم دائماً بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين اصلاً والفاضل الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تبين بيانه بالرد الى الشكل الاول او بالخلف او لم يتبين شيء من ذلك وهذا مما لم يذكره الشيخ واقول ايضاً اذا كانت الكبرى وجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع اي صغرى اتفقت وذلك لان النتيجة الدائمة الموجبة تناقض هذه الكبرى بمثل ما مر في الشكل الاول فاذن يصدق نقيضها معها ابداً مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا بعض ج آ دائماً مع قولنا كل ج ب ولا شيء من آ ب ما دام آ لا دائماً فمن الواجب ان يصدق ابداً معه نقيضه وهو قولنا لا شيء من ج آ مطلقاً وهذا مما لم يذكره احد منهم

قوله ويجب ان نعتبر على هذا خلط الضروري بغيره اذا كان على هذه الصورة **اقول** اي اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويتبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضاً ولكن يتبين بالخلف دون العكس **قوله** بعد ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات في ذلك انه اذا كان التأليف من ممكن صرف وضروري او من وجودي صرف وضروري والكبرى كلية ثم القياس سواء كانتا موجبتين معاً او سالبتين معاً فضلاً عن المختلفتين اما اذا اختلفتا والكبرى كلية فتعلمه مما علمت واما اذا اتفقتا فانت تعلم انه اذا كان ج بحيث يصدق ب على كله بايجاب غير ضروري فكان ب على كل ما هو ج غير ضروري او المفروض من ج غير ضروري فكان آ بخلافه عند ما كان

انمام

كل

كل ما هو آ فان ب ضروري عليه وان طبيعة ج او المفروض منه مباينة لطبيعة آ لا يدخل احديهما في الاخرى ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية وكذلك البعض من ج المخالف لآ في ذلك ان كانت الصغرى جزئية وتعلم ان النتيجة دائماً يكون ضرورية السلب وهذا مما غفلوا عنه **اقول** معناه ان الضروري اذا اختلط بغير الضروري افاد التباين الذاتي بين حدي المطلوب وانتج الضروري السالب وان اتفقت المقدمتان في الكيف فضلاً عن ان يختلفا فيه اما على تقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر بحيث يصدق ب الاوسط على كله بالايجاب غير ضروري او سلب غير ضروري حتى يكون الحكم بب على كل ج لا بالضرورة او على المفروض من ج يخرج على بعضه لا بالضرورة وكان آ الاكبر بخلافه اي يكون الحكم بب على كل آ بالضرورة فانما يكون كل ج او بعضه المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو آ بالضرورة لا يدخل احدهما في الآخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج آ او ليس بعض ج آ بالضرورة وهو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوانات متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة او سلبيين كما في قولنا لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات بساكن لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن بالضرورة فلا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة وعلى هذا التقدير يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو معنى قوله بعد ان تعلم ان في الخلط زيادة قياسات وهذا ما غفل الجمهور عنه

الشكل الثالث

قوله الشكل الثالث الشرط في كون قرائن هذا الشكل منتجة ان تكون الصغرى موجبة او على حكمها فيما علمت وفيها كلي ايهما كان وانت تعلم ان قرائنه حينئذ تكون ستة لكن الستة تشترك

فان نتائجها انما تجب جزوية ولا يجب فيها كلى فانك اذا قلت كل
انسان حيوان وكل انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا و
لزم ان يكون بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى **اقول** لهذا الشكل ايضا
فى الانتاج شرطان احدهما كون الصغرى موجبة او فى حكم الموجبة اى يكون سالبة
يلزمها موجبة كما مر فى الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب
كان حكم القدر الذى لاقى الاوسط منه حكم الاوسط فى ملاقات الاكبر ومباينته و
اما اذا كان مباينا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا يلزم ان الاكبر المحمول على
الاوسط هل يلاقيه كالحيوان او ينافيه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال تارة و
الحجر اخرى والشرط الثانى ان يكون احدى المقدمتين كلية وذلك لكى يتحد مورد الحكمين
من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانتا جزوتين فقد احتمل
ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط فى المقدمتين كما نقول بعض الحيوان انسان وبعضه
فرس او لا يختلف كقولنا بعضه انسان وبعضه ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان الا
فى ست قرائن من الستة عشرة الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة الكلية يقترن
بكل واحدة من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية يقترن بالكليتين منها فيكون
الجميع ستة ولا ينتج الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون
اعم منه كالحيوان على الانسان وح لا يكون ملاقاة الاكبر كالناطق ولا مباينته كالفرس
الا للمقدار الذى كان ملاقيا منه للاوسط وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة ولذلك
قال الشيخ ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى لانه ح يصير بالارتداد
الى الشكل الاول كاملا بينا **قوله** فاجعل هذا لك معيارا فى المركبات
من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزوية لم ينفعك عكس الصغرى
لانها اذا عكست صارت جزئية فاذا قرنت بها الاخرى كان الاقتران
من جزوتين فلم ينتج بل يجب ان تعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت

اقول اى اجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل انما
يخالف الاول بوضع الحدود فى الصغرى كما ان الثانى خالفه بوضع الحدود فى
الكبرى فكلما كانت الكبرى كلية فى هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران
الى الاول ولو ان الشيخ قال فاجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب
من قوله فى المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس
الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزوتين بل ينبغى ان تعكس الكبرى
وتجعل صغرى حتى يرتد الى الاول ثم تعكس النتيجة مثاله كل ب ج وبعض
ب ا فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب وينتج مع الصغرى على
هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وينعكس الى بعض ج ا **قوله**
واعلم ان العبرة فى الجهة المنحفظة وهى التى تتعين فى الشكل الاول
فيها على قياس ما اوردناه انما هو للكبرى اما فيما تبين بعكس صغراه
فذلك ظاهر واما فيما تبين بعكس الكبرى فتبين ذلك بالافتراض
بان نفرض بعض ب الذى هو ا حتى يكون د فيكون كل د ا فنقول
حينئذ كل د ب وكل ب ج فكل د ج ويقترن اليه وكل د ا فينتج
بعض ج ا والجهة ما يوجبه جهة قولنا كل د ا الذى هو جهة بعض
ب ا **اقول** جهات المقدمات قد تبقى فى نتائجها كما هى وقد لا تبقى والباقية قد
يكون بالاتفاق وقد لا يكون وما بالاتفاق كما فى نتيجة الاقتران ممكنة ومطلقة
عامتين فى الشكل الاول فانها انما يوافق الصغرى لا لكون الصغرى ممكنة عامة
فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة بل بالاتفاق وما ليس
بالاتفاق كما فى نتيجة الاقتران من مطلقة وضرورية ايضا فى ذلك الشكل فانها
انما توافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة او الجهة
المنحفظة هى الباقية لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار فى الجهة المنحفظة

وهي الجهات التي يتعين في الشكل الاول ان تكون تابعة للكبرى فانه في اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما تكون للكبرى اما فيما يبين بعكس صغراه فظاهر واما فيما يبين نفس الانتاج بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهة النتيجة به لانه انما يتم بعكس النتيجة والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فيبين ذلك بالافتراض اي يبين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون بما ينتج الموجبة الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك بان نعين البعض من ب الذي هو ا بالفرض ونسميه د فتحصل منه قضيتان احديهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى تشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى الى صغرى القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج ويكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية ليحصل منهما الضرب الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى **قوله** والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم تنعكس النتيجة فتكون الجهة بعد العكس جهة الاصل وانما يغلطون لسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات وانت قد علمت خطأهم **اقول** الظاهريون من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك بعكس الاخس والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا تكون في الاول الا الكبرى وان كانت جزئية كما في هذا الضرب الذي نتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة و العكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه **قوله** وقد بقي ما لا يتبين بالعكس

وذلك

وذلك حيث تكون الكبرى جزئية سالبة فانها لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئية فلا يقترن منهما قياس بل انما يتبين بطريق الخلف او طريق الافتراض اما طريق الخلف فان يقول انه ان لم يكن ليس بعض ج ا فكل ج ا وكان كل ب ج فكل ب ا وكان ليس كل ب ا هذا خلف واما طريق الافتراض فان يقول ليكن البعض الذي من ب ليس ا هو د فيكون لا شيء من د ا ثم تتم انت من نفسك واعتبر في الجهات ما يوجب الكبرى ايضا **اقول** قد تبين خمسة ضروب من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يتبين فذلك لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فينبغي ان يتبين بالخلف وبالافتراض اما الخلف فكما ذكره وقد يمكن ان يبين به سائر الضروب ايضا وهو باقتران الصغرى بنقيض النتيجة ابدا لينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو الذي ذكر بعضه واحال باقيه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما مر **قوله** فيكون قرائنه ا من كليتين موجبتين وب من موجبتين والصغرى جزوية و ج من موجبتين والكبرى جزوية ود من كليتين والكبرى سالبة وه من جزوية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى وو من كلية موجبة صغرى وجزوية سالبة كبرى وهذا تورد خاصة **اقول** لما فرغ من بيان احكام الشكل عدّ ضروبه والترتيب الذي ذكره هو بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور ومن يعتبر تقديم الكلية ايضا على الجزوية يجعل ثاني الضروب ما جعل الشيخ رابعها وهو الاشهر واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية لا يناقض الكبرى العرفية الوجودية ههنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان و

النهج الثامن في القياسات الشرطية

كل كاتب يقظان لا دائماً بل ما دام كاتباً والثاني ان الحرفيتين لا تنتجان عرفية
بل مطلقة وصفية كما تقول كل كاتب يقظان في سائر القلم ما دام كاتباً ولا نقول
بعض اليقظان ساكن القلم ما دام يقظان بل في بعض اوقات يقظته قد
اتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات في الاشكال الثلثة
واضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليها مما ليس فيه ولم يتعرض للشكل الرابع لانه
ليس بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاماً
ابسط من هذا وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه مشايخة كلام آخر والله الموفق
والهادي **قوله** النهج الثامن في القياسات الشرطية وفي توابع
القياس اشارة الى الاقترانيات الشرطيات انا سنذكر بعض
هذه ونخلي عما ليس قريباً من الطبع منها بعد استيفائنا جميع
ذلك في كتاب الشفا وغيره **اقول** سائر الاقترانات اما ان يكون مؤلفة
من المتصلات او من المنفصلات او منهما معاً او من المتصلات والحمليات او
من المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما
هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات ولا من المتصلات والمنفصلات
لان جميعها بعيدة عن الطبع وابتدأ بالمؤلفة من المتصلات فنقول قبل الشروع
في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما في
نفس الامر وبحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا ان كان الاثنان فرداً فهو عدد فان هذه
القضية ليست بحقة من حيث اشتمالها على وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم
اللفظي بحسب ذلك الوضع والتناقض فيهما انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف و
الكم كما في الحمليات وبحسب اعتبار احوالها في اللزوم والاتفاق فالاستصحابية
الشاملة للزوم الصادق المقدم والاتفاق يناقض اذا تخالفت فيهما

وذلك

وذلك لان الكلية الموجبة منها يفيد المصاحبة الدائمة والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة
على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة او عدمها في وقت من الاوقات وتصدق
مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية الايجابية تصدق مع المصاحبتين
الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية والاستصحابية الجزئية السلبية تصدق
مع عدم المصاحبة الدائم واللادائم وهي مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية
فنقيضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف ولامكان الطرفين لان اللزوم
ههنا شبيه الضرورة في الحمليات فالاحتمال شبيه الامكان الاعم وهي سالبة اللزوم
لا لازمة السلب وتسمى بالسالبة اللزومية واما الاتفاقية المحضة فنقيضها ما يكون
اما اللزومية الموافقة او الاستصحابية المخالفة على الوجه المذكور فيما مر وهي سالبة
الاتفاق وتسمى بالسالبة الاتفاقية واما العكس فيها فاللزومية السالبة الكلية
تنعكس كنفسها على قياس الضروريات لان وجوب التنافي بين الطرفين يمنع
تلاقيهما لانه لو جاز استلزام تاليه لمقدمه في حال امتنع انفكاك مقدمه عن
تاليه في تلك الحال وانهدم حكم الاصل والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس اذا
اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة وذلك انا نقول ليس البتة اذا كان البياض
مفرقاً للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان يقال ليس البتة اذا كانت الاضداد
مجتمعة فالبياض كذا لان وضع المقدم ممتنع وتنعكس اذا كان ممكناً و
يقاس الاستصحابية عليها واما الموجبات فجميعها ينعكس جزئية استصحابية
والا لصدقت الاستصحابية الكلية السالبة وينعكس كنفسها لانها ليست ممتنعة
التالي ويكون العكس اما مضاداً او مناقضاً للاصل فيلزم الخلف والسوالب
الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب
ولا يمكن ان يقال قد لا يكون اذا كان زيد كاتباً فهو يحرك يده واما
المنفصلات فقد تتناقض بشرط الاختلاف في الكيف والكم وارتفاع

عنادها في نقائضها اي عناد كان ولا مدخل للعكس فيها لان اجزاءها ربما يكون
اكثر من اثنين ولانها لا يتمايز بالطبع فهذا ما اردنا تقديمه وهو بيان ما اشار
اليه الشيخ في النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل
في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات ولنرجع الى الشرح
قوله فنقول ان المتصلات قد يتألف منها اشكال ثلثة كاشكال
الحمليات يشترك في تال او مقدم ويفترق بتال او مقدم كما
كانت في الحمليات يشترك في موضوع او محمول ويفترق بموضوع
او محمول والاحكام تلك الاحكام اقول مثال الشكل الاول كلما كان
ا ب فج د وكلما كان ج د فه ز ينتج كلما كان ا ب فه ز مثال الشكل
الثاني كلما كان ا ب فج د وليس البتة اذا كان ه ز فج د ينتج فليس
البتة اذا كان ا ب فه ز ويتبين اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم
ويتبين الضرب الاخر منه بالافتراض وهو ان تعين الحال التي يكون فيها
ا ب وليس ج د وليكن هي عندما يكون ح ط فيحصل منه قضيتان
احديهما ليس البتة اذا كان ح ط فج د والثانية قد يكون اذا كان ا ب
فح ط ويؤلف القياسان المذكوران منهما على حسب ما مر ومثال الشكل
الثالث كلما كان ج د فا ب وكلما كان ج د فه ز فقد يكون اذا كان
ا ب فه ز والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه ما تقدم وغير اللزوميات
لا يقع في التأليف لانها لا يفيد بالاقتران علما مكتسبا واللزوميات
اللفظية لا يستعمل الا في الالزامات الجدلية او الخلف كما يقال على من
زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا فهو عدد وكلما كان
الاثنان عددا فهو زوج فكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها لا
يفيد سوى الالزام او النقض واعترض على القول بانتاج هذا الصنف

بجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد كما في هذا المثال
واجيب عنه بان اجتماعهما على الصدق ليس بشرط في انعقاد القياس من المتصلات
قوله وقد يقع الشركة بين حملية ومنفصلة مثل قولك الاثنان
عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام في هذا
مما سلف سهل وكذلك قد يشترك منفصلة مع حمليات
مثل قولك في هذا المعنى وليكن ا اما ان يكون ب واما ان يكون ج
واما ان يكون د وكل ب وج ود هو ه فكل ا هو ه واستخراج
الاحكام في هذا ايضا مما سلف سهل اقول هذا التأليف ان لم يكن الشركة
فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع واذا كان كذلك
فالحملية قد يقع صغرى وقد يقع كبرى والاول ان كان على هيئة الشكل الاول
فينبغي ان يكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة الجمع كلية
الاجزاء ويكون المنتج اربع ضروب مثال الاول كل ا ب ودائما كل ب
اما ج واما د ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزاء كليتها وهي دائما كل ا
اما ج واما د ومثال الثاني كل ا ب لا شيء من ب اما ج واما د ينتج منفصلة
كلية سالبة الاجزاء كليتها وعليه يقاس الضربان الباقيان وان كان على
هيئة الشكل الثاني فينبغي ان يكون المنفصلة موجبة كلية اجزاؤها كلية مخالفة
الكيف للصغرى وينتج منفصلة موجبة سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب
الاول كل ج ب ودائما اما لا شيء من ا ب واما لا شيء من د ب فدائما
اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من ج د والضرب الثاني لا شيء من ج ب و
دائما اما كل ا ب واما كل د ب فدائما اما لا شيء من ج ا واما لا شيء
من ج د وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسهما
مثاله كل ا ب ودائما كل ا اما ج واما د ينتج فبعض ب اما ج و

اتام

اما ى واذا كانت الحملية كبرى فينبغى ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال وح
اما ان يكون مشتركة فى المحمول او لا يكون فان كانت وكان اجزاء المنفصلة مشتركة
فى الموضوع فهى تنتج حملية ويكون التاليف فى قوة التاليف من الحمليات وينعقد على
هيئة الاشكال الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل أ اما ب واما ج وكل
ب وكل ج ى فكل أ ى ومثال الضرب الثانى كل أ اما ب واما ج وكل ب وكل ج
لا شئ من ب ولا من ج ى فلا شئ من أ ى وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس
المنقسم ومثال الضرب الاول من الشكل الثانى كل أ اما ب واما ج ولا شئ من ى ب
ولا ج فلا شئ من أ ى والشكل الثالث بعيد من الطبع لا ينتج مثل ذلك واما ان لم
يكن الحمليات مشتركة فى المحمول فقد ينتج منفصلتين غير حقيقية كقولنا دائما أ
اما ب واما ج وكل ب ى وكل ج ه فدائما أ اما ى واما ه وبيان هذه
المباحث بالاستقصاء يستدعى كلاما ابسط **قوله** وقد تقترن الشرطية المتصلة
مع الحملية واقرب ما يكون من ذلك الى الطبع ان تكون الحملية تشارك
تالى المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات فتكون النتيجة متصلة
مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التاليف من التالى الذى
كان مقترنا بالحملية مثاله انه ان كان كل أ ب فكل ج ى وكل ى ه
يلزم منه انه ان كان أ ب فكل ج ه وعليك ان تحدس سائر الاقسام مما
علمته **اقول** الحملية فى هذه الاقترانات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين
تشارك المتصلة اما مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان
من الطبع الاول ما اورده الشيخ وهو ان تكون الحملية كبرى ومشاركها المتصلة فى
التالى والمتصلة موجبة وينتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التى
يكون من اقتران التالى لو فرض منفردا بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل
الاول ان كان أ ب فكل ج ى وكل ى ه فان كان أ ب فكل ج ه ومثال الضرب

الاول

الاول من الشكل الثانى ان كان أ ب فكل ج ى ولا شئ من ه ى فان كان أ ب
فلا شئ من ج ه وعلى هذا القياس وانما اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف
ينحل اليه على ما سيأتى والاقتران الثانى ان يكون الحملية صغرى والاشتراك ايضا فى
التالى والمتصلة موجبة كقولنا كل ج ب وان كان ه ى فكل ب أ ينتج ان كان
ه ى فكل ج أ وباقى الاقترانات بعيدة عن الطبع **قوله** وقد يقع مثل هذا
التاليف بين متصلتين تشارك احديهما تالى الاخرى اذا كان
ذلك التالى متصلا ايضا ويكون قياسه هذا القياس واما تتميم القول
فى الاقترانيات الشرطية فلا يليق بالمختصرات **اقول** التاليفات المذكورة
قد كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة من سائر القضايا
فقد يتقارن بحسب التاليف فى هذا النوع الذى اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو
يكون من اقتران متصلتين اوليهما وهى الصغرى مؤلفة من قضيتين احديهما
وهى التالى متصلة من حمليتين والقضية الاخرى وهى الكبرى متصلة من حمليتين
وتنتج متصلة كالصغرى مثاله ان كان أ ب فكلما كان ج ى فه ز وكلما
كان ه ز فح ط فان كان أ ب فكلما كان ج ى فح ط وهذا الاقتران ايضا
يقع على اربعة انواع كالذى يشابهه مما تقدم ويكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا
الصنف لان الخلف فى المتصلات الذى يبين به الاقترانات المتصلة انما
ينحل اليه **قوله** اشارة الى قياس المساواة انه ربما عرف من احكام
المقدمات اشياء تسقط وتنتج القياس على صورة مخالفة للقياس
مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لا فج مساو لا فقد اسقط
منه ان مساوى المساوى مساو وعدل بالقياس عن وجهه من
وجوب الشركة فى جميع الاوسط الى وقوع الشركة فى بعضه **اقول**
هذا قياس له اشباه كثيرة كما يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما وكقولنا

اشارة الى قياس المساواة

الانسان من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك الشئ في الشئ
في الشئ والشئ على الشئ على الشئ وما يجرى مجراها وهو عسر الانحلال الى الحدود
المرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى جعل
موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو معدول عن وجهه في وقوع الشركة في
بعض الاوسط ولذلك استحق ان يسمى باسم ويجعل تحليله قانونا يرجع اليه في امثاله
وهو يمكن ان يعد في القياسات المفردة ويمكن ان يعد في المركبة وبيانه ان قولنا آ
مساو لب قضية موضوعها آ ومحمولها مساو لب ولما كان مساو لج محمولا على
ب في القضية الاخرى امكن ان تقام مقام ب كما ذكرناه في النهج السابع وح
يصير قولنا مساو لمساو لج بدلا عن قولنا مساو لب وفي حكمه فان جعلنا في موضعهما
في القضية كاسمين مترادفين كان قولنا آ مساو لب في قولنا آ مساو لمساو لج
في القوة قضية واحدة ويضيف الى الثانية التي هي في قوة الاولى قولنا والمساوي
المساوي لج مساو لج فينتج ان آ مساو لج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار
مفردا واما ان جعلناهما اسمين متباينين احدهما محمول على الآخر حتى لا يكون القضيتان
المذكورتان في القوة قضية واحدة فالمتألف من قولنا آ مساو لب والمساوي
لب مساو لمساو لج لان ب هو مساو لج ينتج فآ مساو لمساو لج ثم يضيف
اليها الكبرى المذكورة وهي قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج ينتج فآ
مساو لج وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركبا من قياسين فاذن كان
قولنا آ مساو لب على التقدير الاول في قوة صغرى القياس وعلى التقدير الثاني
صغرى القياس الاول نفسها وقولنا وب مساو لج ليس بجزء للقياس
بل هو بيان حكم ما للباء الذي هو جزء من احد حدود القياس وبه يتم القياس
وبالجملة فقولنا ومساوي المساوي مساو هو كبرى محذوفة وانما اورد
الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق بها بسيطا كان او

اشارة الى القياسات الشرطية الاستثنائية

مركبا فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانيين وتحليل القياس او تركيبه من توابع
القياس **قوله** اشارة الى القياسات الشرطية الاستثنائية **اقول** لما
كانت الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة مذكورا فيها ولم
يجز ان يكون مقدمة بعينها فلا محالة يكون جزءا من مقدمة والمقدمة التي يكون
جزؤها قضية فهي شرطية فيكون احدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى
مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي فيه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط
فيكون هي الجزء الآخر وهي قضية اخرى مقرونة باداة الاستثناء متكررة
تارة حال كونها جزءا من الشرطية وتارة حال كونها مستثناة وهي بمنزلة
الاوسط المتكرر في الاقترانيات لان الباقي بعد حذفه هو الذي منه
النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثناء **قوله** القياسات
الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها
فينتج عين التالي مثل انه ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية
لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم
مثل ان يقول ولكن الكواكب ليست بخفية فينتج فالشمس ليست بطالعة
ولا ينتج غير ذلك **اقول** المتصلة التي يقع في الاستثنائية لا يكون الا لزومية
والتي وضعها الشيخ موجبة وهي ينتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها
وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع
اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء
عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون
اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه او من رفع ما هو اخص منه شئ والسالبة
كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج باستثناء عين كل
جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة

فهو لا يكتب فلا ينتج باستثناء النقيض شيئاً وذلك لكون هذه المتصلة في
قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده بساكنة والشيخ قد اقتصر على
الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة **قوله** او توضع فيها
منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها فينتج نقيض ما
سواها مثل ان هذا العدد اما تام واما زائد واما ناقص
لكنه تام فينتج نقيض ما بقى او يستثنى نقيض ما يتفق منها فينتج
عين ما بقى واحداً كان او كثيراً مثل انه ليس بتام فهو اما زائد
واما ناقص حتى يستوفى الاستثناآت فيبقى قسم واحد او توضع
فيها منفصلة غير حقيقية فاما ان يكون مانعة الخلو فقط فلا
ينتج الاستثناء النقيض لعين آخر مثل قولهم اما ان يكون هذا
في الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء
فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون هذا حيواناً واما ان
لا يكون نباتاً لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه نبات فليس
بحيوان واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي الغرض فيه منع
الجمع فقط ويجوز ان يرتفع الاجزاء معاً وقوم يسمونها
الغير التامة الانفصال او العناد فحينئذ انما ينتج فيها الاستثناء
العين ويكون النتيجة نقيض الباقي فقط مثل قولك اما ان يكون
هذا حيواناً واما ان يكون شجراً في جواب من قال هذا حيوان
شجر **اقول** المنفصلة الحقيقية ينتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها
مانعة الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات
الجزئين يكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء
نقيض جزء واحد فهي يكون منفصلة من اعيان الباقية من الاجزاء واذا

حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما يكون منفصلة من نقايض الباقية او
حمليات بعددها يشتمل كل واحدة منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة
الغير الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون النقيض وجميع
ذلك ظاهر تمام وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة السالبة
لا تنتج اصلاً لاحتمال اشتمالها على اجزاء غير متناسبة **قوله** اشارة
الى قياس الخلف قياس الخلف مركب من قياسين احدهما اقتراني
والآخر استثنائي مثاله ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقاً
فقولنا كل ج ب صادق وكل ب د على انها مقدمة بينة لا شك
فيها او يثبت بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب
فكل ج د ثم نأخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض المحال وهو تاليها
فنقول لكن ليس كل ج د فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس قولنا
ليس كل ج ب صادقاً بل هو صادق **اقول** المعلم الاول اورد قياس
الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية
ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق وظن الشيخ
ان الاقترانات الشرطية كانت مذكورة في كتاب معه لم ينقل الى لغاتنا
باحتمال مجرد اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد المتأخرون
تحليل هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة عسر عليهم ذلك فاختلفوا
فيه كل الاختلاف وما استقر عليه راي الشيخ انه مركب من قياسين احدهما
اقتراني شرطي والآخر استثنائي من متصلة اما الاقتراني فمركب من
متصلة وحملية تشاركها في تاليها ويكون مقدم المتصلة هو فرض المطلوب
غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المطلوب على انه حق
والحملية هي مقدمة غير متنازعة يقترن بنقيض المطلوب على هيئة

وان كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين صح

اشارة الى قياس الخلف

منتجه فينتج ان متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور وهي مناقضة لحكم متفق عليه واما الاستثنائي فهو من المتصلة التي هي نتيجة القياس المذكور الاول و استثنى فيه نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض المطلوب غير حق فيكون النتيجة كون المطلوب حقا وظاهر انه يحتاج الى مقدمتين مسلمتين احدهما ما جعلت كبرى الاقترانية والثانية هي الحكم المتفق عليه فقياس الخلف يتألف من نقيض المطلوب ومن هاتين المقدمتين والفاظ الكتاب ظاهرة والمطلوب في المثال المورد فيه ليس كل ج ب ونقيضه كل ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعني الحكم المتفق عليه ليس كل ج د وقوله في النتيجة الاخيرة ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق اي ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب الذي وصفنا اولا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذي ادعيناه صادقا صادق وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان راي بعض المتأخرين لم يستقر عليه وذلك لان اولا فلان المحل الاول عند هذا القياس في الاستثنائي لبيان في هذا التحليل لنقيض كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي فكيف يعد فيها ما ليس منها وثانيها ان الاقترانيات الشرطية لم تكن مذكورة في كتابه و كيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين محمد بن الحسين المرقي المعروف بالقاشي رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلوب ويحتاج في بيان تاليها المقدمها الى حملية مسلمة مثلا المطلوب هو ليس كل ج ب والحملية المسلمة هي كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المسلمة منتجا لهذا التالي ثم يستثنى نقيض التالي بقولنا ولكن ليس كل ج د فينتج ليس كل ج ب فهذا وجه تحليله والحاصل ان الخلف هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته وربما لا يحتاج فيه الى تأليف قياس لبيان التالي مثلا اذا كان المطلوب لا شيء من ج ب بالاطلاق العام

مر في قرينة مع
قوي فلتأمل

وكانت

وكانت المقدمة المسلمة هي كل ب ا لا دائما بل ما دام ب فقلنا لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه بعض ج ب دائما حقا لكنه مما يناقض المقدمة المذكورة بالقوة فهو ليس بحق فالمطلوب حق والخلف اسم للشيء الردي والمحال ولذلك يسمى القياس به وهذا التفسير اشبه مما يقول به انه سمي به لانه يأتي المطلوب من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في موضع آخر وهو يقابل المستقيم فالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اول توجهه ويتألف مما يناسب المطلوب و يشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم والمطلوب فيه لا يكون موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض المطلوب ولا يشترط فيه التسليم بل كون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب فيها موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارقه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدأ به ويكفي فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة ويستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضا والعكس لا ينفع في العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب التي لم يتعين بعد لا يفيد تعين المطلوب لانه مبني على نقيض المطلوب وذلك لا يقتضي تعينه وربما يتفق في هذا الموضع ان يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه فان تم دل على ان ذلك الشيء الذي وضع صادق ولم يدل على انه هو المطلوب بنفسه او شيء من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما في اثبات جهات العكس ونتائج القياسات المختلطة وهذا هو منشأ الشكوك التي تورد على القياس الخلف وهو الحق في كون الخلف صالحا لاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان المطلوب حقا وذلك مما لا يقدح فيه فاذا عرف الحال قوله

واما ان القياس المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع
الى المستقيم فهو بحث آخر يلاحظ الحال مما ينعقد بين التالي و
بين الحملية ولسنا نحتاج اليه الآن ومداره على اخذ نقيض النتيجة
المحالة و تقرينه مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها فينتج
نقيض المقدم المحال على حاله **اقول** اما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو
كما مضى في بيان نتائج القياسات الغير البينة من الشكلين الاخيرين ويكون
باضافة نقيض النتيجة المطلوب اثباتها الى احدى المقدمتين ولتكن هي المتسلمة على هيئة
احد الشكلين الاخيرين لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى و لتكن هي المتفق عليه فتكون
النتيجة محالة و بين ان ذلك بالانتاج ليس للمقدمة الحقة ولا للتاليف المنتج بالذات
فهو اذن من وضع نقيض النتيجة فوضعه باطل فالنتيجة حقة واما رد الخلف الى
المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني القضية المتفق
عليها الى القضية المتسلمة لينتج المطلوب على هيئة احد الاشكال مثاله النتيجة المحالة
كانت في المثال المتقدم كل ج د وقد حصل من اضافة نقيض المطلوب وهو
كل ج ب الى القضية المتسلمة وهي كل ب د على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول
فنقيض المحالة ليس كل ج د فاذا اضيف الى المقدمة المتسلمة وهي كل ب د انتج
من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذي كان
المطلوب من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي تالي المتصلة في الخلف فرد
الخلف الى المستقيم يلاحظ الحال مما ينعقد بين التالي المذكور في اول القياسين
اللذين حللنا الخلف اليهما وبين الحملية المتسلمة **قوله** ولسنا نحتاج اليه الآن
اي لسنا نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه وارتداده
الى المستقيم واعلم ان المطلوب اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد الا على
هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع الثاني وخامس عليه

الثالث

الثالث و اذا كان سلبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة
جزئية وهو ثالث الاول و رابعه و ثالث الثاني و ثلثة ضروب من الثالث وعليه فقس اذا
كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع
نقيض المطلوب في صغرى قياس الخلف فقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثاني
والا فعلى هيئة الشكل الثالث و يقع نقيض النتيجة المحالة في مثل تلك المقدمة ايضا
صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثاني و وقع نقيض المطلوب
في الصغرى فالرد يكون على هيئة الشكل الاول و الا فعلى هيئة الشكل الثالث و
يقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الصغرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثالث
ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة
الشكل الاول و يقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى ويتبين جميع ذلك
بالامتحان **قوله** النهج التاسع فيه بيان قليل للعلوم البرهانية
اشارة الى اصناف القياسات من جهة موادها وايقاعها للتصديق
القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها ان كانت
ضرورية يستنتج منها الضروري على نحو ضرورتها او ممكنة يستنتج
منها الممكن و الجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريرية كانت واجبة
او ممكنة او ممتنعة والخطابية مؤلفة من المظنونات او المقبولات
التي ليست بمشهورة و ما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة والشعرية
مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة
او كاذبة و بالجملة تؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة و
تأليف تستقبلها النفس بما فيها من المحاكاة بل ومن الصدق
فلا مانع من ذلك ويروجه الوزن ولا يلتفت الى ما يقال من ان
البرهانية واجبة وان الجدلية ممكنة الاكثرية و الخطابية ممكنة

النهج التاسع

متساوية لا ميل فيها ولا ندرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس
الاعتبار بذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق واما السوفسطائية
فانها هي التي تستعمل المشبهة وتشاركها في ذلك الممتحنة
المجربة على سبيل التخليط فان كان التشبيه بالواجبات ونحو
استعمالها سمى صاحبها سوفسطائيا وان كان بالمشهورات
سمى صاحبها مشاغبا مماريا والمشاغب بازاء الجدلي و
السوفسطائي بازاء الحكيم اقول لما فرغ من بيان الاحوال الصورية
للقياسات وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية وهي تنقسم بحسبها
الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا واما تاثيرا غيره اعني
التخييل والتعجب وما يفيد تصديقا فيفيد اما تصديقا جازما او غير جازم
والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون
اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان وللتصديق
الجازم غير الحق هو السفسطة وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه
حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك
والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو المغالطة وللتصديق
الغالب الغير الجازم هو الخطابة وللتخييل بغير التصديق هو الشعر اما القياسات
البرهانية فهي المؤلفة من القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون التصديق
بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها ضرورية
القبول غير كونها ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية في انفسها
كانت نتائجها ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها
كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات
البرهانية يقينية مادة وصورة وغايتها ان ينتج اليقينيات و

اما القياسات الجدلية فهي المؤلفة من المشهورات ومن صنف واحد من التقريرات وهي
المسلمة من المخاطبين والجدلي اما مجيب يحفظ رايا ما ويسمى ذلك الراي وضعا وغاية سعيه
ان لا يلزم واما سائل معترض يهدم وضعا ما وغاية سعيه ان يلزم فالمجيب يؤلف
اقيسته ان قاس من المشهورات المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسائل يؤلفها
مما يسلمه من المجيب مشهورا كان او غير مشهور وكما ان مواد الجدل مسلمات ومتسلمات
فصورها ايضا ما ينتج بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او استقراء ولما كانت غاية
الجدل هي الالزام او دفعه لا اليقين جاز وقوع الاصناف الثلثة من القضايا اعني
الواجب والممكن والممتنع في موادها واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات
والمقبولات والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت
او باطلة ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكما ان موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن
الغالب فصورها ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء او
تمثيلا ومن القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن
انها منتجة فهي مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية
فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كان مصدقا بها او لم يكن
وسواء كانت صادقة في انفسها او لم يكن وهي التي لها هيئة وتاليف يقتضيان
تاثر النفس عنها لما فيهما من المحاكاة او غيرها حتى ان مجرد الصدق ربما يقتضي
ذلك التاثر والوزن ايضا يفيدها رواجا لانه ايضا محاكاة ما وقدماء المنطقيين
كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون
معه الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه هي الاقسام الحقيقية
للحجج بحسب المادة واما المغالطيات فهي ليست بحقيقية وذلك لانها انما يكون
بحسب المشابهة والترويج ولولا قصور التمييز لما تمت للمغالطة صناعة ولذلك
اخرها الشيخ ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمات اخر الى هذه الاقسام

يجبرون فيها اما الوجوب والامكان و اما الصدق والكذب امّا الاول فهو ان يقال
البرهان يتألف من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من
الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها الى احد الطرفين والا يكون وقوع احدهما
فيها الا على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات وتكون المغالطة بحسب هذه
القسمة من الممكنات الاقلية التي تدعى انها اكثرية او واجبة واما الثاني فان
يقال البرهان يتألف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الصدق والخطابة
مما يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب فيه الكذب والشعر من
الكاذبات واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين اليه كانوا
اكثر عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك باطل فان استعمال
الجميع في البرهان لاستنتاج امثالها واقع وصح البطلان فهو قول مبتدع ليس
مما يوجبه تقليد المعلم الاول الذي تخبطوا بسببه في مواضع كثيرة قد سبق ذكر
بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة من المشبهات وما يجري مجراها
اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك ويشاركها القياسات الامتحانية
والقياسات العنادية في المواد وتخالفها في الغايات والمشبهة منها بالواجب
قبولها يقع من السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة
للجدل وغايتها الترويج والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها
ان اوقعت ظنا او تخييلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار بها ولما كانت
منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب
الانفراد اما البرهان فبالذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما السفسطة
فبالعرض كمعرفة السموم المحترز عنها وكانت منافع الثلثة الباقية بحسب
الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما
دون الباقية **قوله** اشارة الى القياسات والمطالب البرهانية كما

اشارة الى القياسات والمطالب البرهانية ٥

ان

ان المطالب في العلوم قد يكون عن ضرورة الحكم وقد يكون عن امكان الحكم
وقد يكون عن غير وجود غير ضروري مطلق كما قد يتعرف عن
حال اتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل جنس يخصه بحصة
مقدمات ونتيجة فالمبرهن ينتج الضروري من الضروري وغير
الضروري من غير الضروري خلطا او صريحا **اقول** ذهب الجمهور
الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا يكون الا ضرورية لما سنذكره وذهب
بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد يقع فيها فاشتغل الشيخ ببيان
حال النتايج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات اما الاول فهو ان
المطالب في العلوم كما قد يكون ضرورية وهي كحال الزوايا للمثلث وكقبول
الانقسام غير المتناهي للجسم فقد يكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء
للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر واعلم ان الممكنة يكون ضرورية ايضا
اذا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه وح يكون الامكان محمولا لا جهة و
يكون وجودية اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه والوجودية
يكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية كالاذكار للحيوان او
اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان واقل الوجود اكثري العدم
فهما داخلان في الاكثري الشامل للموجب والسالب ويكون الوجودي بهذا
الاعتبار اما اكثريا واما متساويا والمتساوي المطلق والاقلي باعتبار
الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما فالمطالب
العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب ولهذا
ذهب من ذهب الى ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات
الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة و
الاقلي باعتبار الوجود وكذلك المتساوي قد يكون ايضا مطالب

للبرهن غير خارجة عنهما فالمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة
واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على
وقوعها فى البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات وتمثل
فى الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها فان المطلوب
لايكون امكان وجودهما الكواكب بل نفس وجودهما وهى لا تدوم
مادامت الكواكب موجودة بل يتعاقب عليها فهى من الوجوديات
الضرورية ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على
حال المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب يخصه مقدمات تناسبه
وتفيده يقينا فالمبرهن ينتج الضرورى مما يكون جميع مقدماته ضرورية
وغير الضرورى مما لايكون كذلك بل يكون اما جميعها غير ضرورية
او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل اليستم حكمتم بان
الصغرى المطلقة والممكنة مع الكبرى الضرورية كما فى قولنا كل انسان
ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم لايجوز ان يستعملها
المبرهن للمطالب الضرورية قلنا انما حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا
فى مجرد صورة القياس واما ههنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة
فنقول بحسب ذلك ان البرهان لايتألف منهما على المطالب
الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذى
يفيد الحكم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال
الضحك كاذبا فلايكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة وايضا
الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لايستفاد من الحس
فان الحس لايفيد الحكم الكلى فهو مستفاد من العقل والعقل لا
يحكم به يقينيا الا اذا اسنده الى علته الموجبة اياه المقارنة

لكل

لكل واحد من الاشخاص وهى كونه ناطقا ويلزم من ذلك انه انما يحكم بكونه
ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلايكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة
ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا وكان
الحكم فى الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينا بالنظر الى تلك
العلة كانت الصغرى باعتبارها مايشبه قولنا كل انسان فله طبيعة
ماهى علة كونه ضاحكا فى بعض الاوقات وكانت ح ضرورية لا
وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ماهى غير ضرورية لاينتج ضرورية
فى البرهان اما الضرورية فى انتاج غير الضرورية فلاتضر لان النتيجة
تتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات و
المطالب البرهانية قد يكون ضرورية وقد يكون غير ضرورية من الممكنات
والوجوديات باصنافها ولاجل ذلك فاراد ان يشتغل بالرد على
المخالفين فيه فقال فلا يلتفت الى من يقول انه لا يستعمل
المبرهن الا الضروريات او الممكنات الاكثرية دون غيرها
بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلى استعمل الممكن الاقلى
ويستعمل فى كل باب مايليق به وانما قال ذلك من قال
من محصلى الاولين على وجه غفل عنه المتأخرون وهو
انهم قالوا ان المطلوب الضرورى يستنتج فى البرهان من
الضروريات وفى غير البرهان قد يستنتج من غير
الضرورى ولم يرد به غير هذا او اراد ان صدق
مقدمات البرهان فى ضرورتها او امكانها او اطلاقها
صدق ضرورى اقول ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس
مؤتلف من مقدمات يقينية لمطلوب يقينى وفسر اليقينى بما يكون

الحكم فيه ضروريا لا يزول وفهم اكثر من تأخر عنه من ذلك ان المبرهن لا
يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره ثم لما صادفوا اصحاب
العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع
كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى بهم القسمة المذكورة الى القول بانه
لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك
غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري
فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق
به مقدمة كانت او نتيجة بالضرورة التي لا تزول وهذه ضرورة
اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ثم ان
الشيخ اول كلام المحصلين الاولين يعني المعلم الاول على وجه يطابق
الحق فقال انه يحتمل احد معنيين احدهما ان تحمل الضرورة على التي
هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما خص الضروريات
منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره من اصحاب
الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك والثاني
ان تحمل الضرورة على التي تتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج
اليقينية وهي الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم قوله واذا قيل في كتب
البرهان ضروري فيراد به ما يعم الضروري المورد
في كتب القياس وما يكون ضرورية ما دام الموضوع موصوفا
بما وصف به لا الضروري الصرف ويستعمل في مقدمات
البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين اللذين نشير
عليهما الذاتي في المقدمات اقول قد ذكر ان شرائط مقدمات
البرهان خمسة اولها ان يكون اقدم من نتائجها بالطبع ليكون

الثابتة

علا لها وثانيها ان يكون اقدم منها عند العقل اي يكون اعرف منها ليكون علا
للتصديق بها وثالثها ان يكون مناسبة لنتائجها وذلك بان يكون محمولا تها
ذاتية لموضوعاتها فاحد المعنيين المذكورين في النهج الاول اعني الذاتي المقوم و
العرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها ان يكون ضرورية
اما بحسب الذات واما بحسب الوصف اي يكون مطلقة عرفية شاملة لهما وذلك
لان المحمول على شيء بحسب جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فربما يزول بزوال
الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى
ما يحمل عليه بحسب ما يساويه كالفصل وهو مما يزول بزوال نوعيته ذلك الشيء والى
ما يحمل عليه لسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا
يزول مثلا الخفيف اذا حمل على الهواء فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار
نارا والمرئي اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار شفافا ولا يزول اذا صار
ابيض فالضروري بحسب الذات لا يشمل الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه حال
كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع على ما وضع يشمل الجميع وخامسها
ان يكون كلية وهي ههنا ان يكون محمولة على جميع الاشخاص وفي جميع الازمنة
حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم كالحساس
على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان المحمول
بحسب امر اخص كالضاحك على الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس بل
على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط يختصان
بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ ههنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة
وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول يختص برهان اللم وسنذكره مع
الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة في الشرطين
المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضية وكونه في

جميع الاوقات مندرج فی ضرورة الحکم المذکور وکونه اولیاً مندرج فی کونه
ذاتیاً بالمعنی الثانی علی بعض الوجوه **قوله** واما فی المطالب فان الذاتیات
المقومة لا یطلب البتة قد عرفت ذلک وعرفت خطأ من یخالف
فیه وانما یطلب الذاتیات بالمعنی الآخر **اقول** قد ذکر فی النهج الاول ان
الشیء یستحیل ان یتمثل معناه فی الذهن خالیاً عن تمثل ما هو ذاتی مقوم له
ویتبین من ذلک استحالة معرفة الشیء مع الجهل بمقوماته فاذن لا یکون
المقوم مطلوباً البتة والمخالفون فی ذلک هم اهل الظاهر من الجدلیین فانهم
یذهبون الی ان الجنس یجب ان یثبت اولاً وجوده للموضوع وثانیاً کونه واقعاً
فی جواب ما هو لیتحقق جنسیته وقد ظهر تمام خطأهم فالمطالب البرهانیة هی
الاعراض الذاتیة المذکورة فان قیل الیس کون النفس او الصورة جوهراً احد
المطالب العلمیة مع ان الجوهر جنس لهما وایضاً فانکم تقولون الجسم محمول علی
الانسان لانه محمول علی الحیوان وهذا بیان لحمل ذاتی الانسان علیه واجیب عن
الاول بان النفس انما عرفت فی اول الامر لا من حیث ماهیتها بل من حیث انها
شیء ما یتصرف فی الجسم ویصدر عنها اثر فیه والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم
لیس بجنس له من حیث هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهیة المسماة بالنفس التی
لم یتحصل فی العقل الا بعد العلم بجوهریتها وکذلک القول فی الصورة وما یجری
مجراهما وعن الثانی بان المطلوب لیس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة
لثبوته له وانما یلوح العلیة عند اخطار الحیوان متوسطاً بینهما بالبال واذا ثبت
ان المطلوب لا یکون ذاتیاً مقوماً فقد ظهر ان محمولی المقدمتین لا یمکن ان
یکونا مقومین معاً بل انما یکونان علی احد المأخذین اللذین ذکرناهما
فی النهج الاول **قوله** فی تناسب العلوم وموضوعاتها وفی بعض
النسخ اشارة الی الموضوعات والمبادی والمسائل فی العلوم

ای علی بعض النسخ وهو ... الموضوع الاولی

فی تناسب العلوم

ولکل

ولکل واحد من العلوم شیء او اشیاء متناسبة یبحث عن احواله او
عن احوالها وتلک الاحوال هی الاعراض الذاتیة له ویسمی الشیء موضوع
ذلک العلم مثل المقادیر للهندسة **اقول** موضوع العلم هو الذی یبحث فی
ذلک العلم عن احواله والشیء الواحد قد یکون موضوعاً لعلم اما علی الاطلاق کالعدد
للحساب واما لا علی الاطلاق بل من جهة ما یعرض له عارض اما ذاتی له کالجسم الطبیعی
من حیث یتغیر للعلم الطبیعی او غریب کالکرة المتحرکة لعلمها والاشیاء الکثیرة
قد یکون موضوعات لعلم واحد بشرط ان یکون متناسبة ووجه التناسب ان
یتشارک اما فی ذاتی کالخط والسطح والجسم اذا جعل موضوعات الهندسة
فانها یتشارک فی الجنس اعنی الکم المتصل القار الذات واما فی عرضی کبدن
الانسان واجزائه واحواله والادویة والاغذیة وما شاکلها اذا جعلت
جمیعاً موضوعات علم الطب فانها یتشارک فی کونها منسوبة الی الصحة التی
هی الغایة فی ذلک العلم وانما سمی هذا الشیء او الاشیاء بموضوع العلم لان موضوعات
جمیع مباحث ذلک العلم یکون راجعة الیه بان یکون هو نفسه کما تقول العدد
اما زوج او فرد او یکون جزوه تحته کما یقال الثلثة فرد او جزء منه کما
یقال فی الطبیعی الصورة تفسد وتخلف بدلاً او عرضاً ذاتیاً له کما یقال
الفرد اما اول او مرکب وانما یبحث فی العلم عن احوال موضوع العلم ای عن
اعراضه الذاتیة التی مر ذکرها فی النهج الاول فهی محمولات جمیع مسائل
العلم التی یکون اثباتها للموضوعات هو المطالب فیه **قوله** ولکل علم
مبادی ومسائل والمبادی هی الحدود والمقدمات التی منها
تؤلف قیاساتها وهذه المقدمات اما واجبة القبول واما مسلمة
علی سبیل حسن الظن بالمعلم یصدر فی العلم واما مسلمة فی الوقت
الی ان یتبین وفی نفس المتعلم تشکک فیها وفی الحدود فمثل الحدود

التي تورد لموضوع الصناعة واجزائه وجزوياته ان كانت
وحدود اعراضه الذاتية وهذه ايضا يصدر في العلوم وقد
يجمع المسلمات على سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع فتسمى
اوضاعا لكن المسلمات منهما يخص باسم الاصل الموضوع و
المسلمات على الوجه الثاني يسمى مصادرات واذا كان لعلم
ما اصول موضوعة فلا بد من تقديمها وتصدير العلم بها و
اما الواجب قبولها فنحن نعددها استغناء لكنها ربما
خصصت بالصناعة وصدرت في جملة المقدمات وكل
اصل موضوع في علم فان البرهان عليه من علم آخر **اقول** المبادى
هي الاشياء التي يبتنى العلم عليها وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي
حدود اشياء يستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر
القابل للابعاد الثلثة واما جزء منه كقولنا الهيولى هو الجوهر الذي من شانه القبول
فقط واما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الصور
واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
وهذه الاشياء تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع
وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو ما عداهما
كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني
اذا كانت حدود ا بحسب الاسماء ويمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدودا
بحسب الماهيات واما التصديقات فهي المقدمات التي منها تؤلف قياسات العلم و
تنقسم الى بينة يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق
والى غير بينة يجب تسليمها ليبتنى عليها ومن شانها ان يتبين في علم آخر وهي مبادي
بالقياس الى العلم المبني عليه ومسائل بالقياس الى العلم الآخر وهذه ان كان

تسليمها

تسليمها مع مسامحة وعلى سبيل حسن ظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة
وان كان مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد يكون
المقدمة الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند آخر ويسمى الحدود
والواجب تسليمها معا اوضاعا وهي قد توضع في افتتاح العلوم كما في
الهندسة وقد يخلط بمسائلها كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء
المحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطة بالمسائل وتصدير العلم بها اولى
ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي
يصدر بها دون المصادرات لانه خصهما بذلك والحق ان حكم الثلثة في
التصديق واحد واما الواجب قبولها فنحن نعددها استغناء لظهورها
وهي تنقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون اما
ثابتا او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا الاشياء المساوية لشيء واحد
متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في فواتح
العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد يكون
بالجزئين جميعا كما يقال في الهندسة المقدار اما مشارك واما مباين فيخصص
الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار والمحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك
والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان
تعد في مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار
واحد متساوية فيخصص الموضوع الذي هو الاشياء بالمقادير ويصير المحمول ايضا
متخصصا بتخصصه فان المتساوية المقدارية غير المتساوية العددية فهذه
هي المبادى واما المسائل فهي التي يشتمل العلم عليها ويتبين فيه وهي مطالبه و
الفاضل الشارح قال والتصديقات اما واجبة القبول وتسمى تلك مع
الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي يصدر

في العلم وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان يتبين في موضع آخر
وفي نفس المتعلم منه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة
وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم آخر
اقول في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمى اوضاعا والمسلمة على
سبيل حسن الظن لا تسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا تخصص بل الواجب
قبولها وذلك عند التصدير بها الاعز واما ان لم يصدر بها فانها لشدة
وضوحها يستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا ادري
كيف وقع هذا منه فلعله سهو من الناسخين **قوله** في نقل البراهين
وتناسب العلوم اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع
علم آخر اما على وجه التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا
للآخر واما على ان يكون الموضوع في احدهما قد اخذ مطلقا وفي
الآخر مقيدا بحالة خاصة فان العادة جرت بان يسمى الاخص
موضوعا تحت الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة
مثال الثاني علم الاكر المتحركة تحت علم الاكر وقد يجتمع الوجهان
في واحد فيكون اولى باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر تحت الهندسة
وربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه
من حيث اعراض خاصة بموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا
تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب **اقول** العلوم تتناسب وتتخالف
بحسب موضوعاتها فلا يخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون فان
كان فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون والذي على وجه التحقيق هو الذي
يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار
والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم

الخاص

في نقل البراهين وتناسب العلوم

الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا منه والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي
يكون العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن وضع ذلك الشيء
في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة
اللذين هما موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض
عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى والثاني
موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام
ولكنه لا يكون جزءا منه وقد يجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق والذي ليس
بحسبه في واحد فيكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام من
الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان موضوعه تحت موضوع علم الهندسة
بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر
فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث
عنها تحت الهندسة وجزءا منها وهي مطلقة اعم منها مقيدة بالنور المتصل بالمبصر
فالعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الاول ولا يكون جزءا منه
فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة
فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وح يكون اسم الموضوع تحت انما
يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين
الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا ويختلف بحسب
قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث
الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما
بالموضوع والمحمول واختلافها بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة وهي في
وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا فيهما بل يكون شيئين
مختلفين ولا يخلو اما ان يكون بينهما تشارك في البعض او لا يكون فان كان

فهو كمثل الطب والاخلاق فان لموضوعيهما اشتراكا فى البحث عن القوى الانسانية لكن عن
جهتين مختلفتين ولذلك يقع لبعض مسائلهما اتحاد فى الموضوع وان لم يكن بينهما اشتراك
فاما ان يكونا معا تحت ثالث فيكون العلمان متساويين فى الرتبة كالهندسة والحساب
واما ان لا يكونا كذلك ولا يخلوا اما ان يوضع احدهما مقارنا لاعراض ذاتية يختص بالآخر
او لا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض
موضوعا تحت العلم الباحث عن الآخر وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى
هو النغم من حيث يعرض لها التأليف والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءا من العلم الطبيعى
لكنه يبحث فى الموسيقى عنها من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتأليف وكان من
حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها فى علم الحساب فلذلك صار هذا البحث
تحت الحساب دون الطبيعى واما ان لم يكن احد الموضوعين مقارنا لاعراض الآخر فالباحث
عنهما علمان متباينان مطلقا كالطبيعى والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون علم
تحت آخر انما يكون على اربعة وجوه احدها ان يكون موضوع العالى جنسا لموضوع السافل
وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا لكنه فى احدهما وضع مطلقا وفى الآخر مقيدا
وثالثها ان يكون موضوع العالى عرضا عاما لموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث
عن موضوع السافل من حيث اقترن به اعراض موضوع العالى والشيخ قد ذكر من هذه
الاربعة ثلثة فى هذا الموضع قوله واكثر الاصول الموضوعة فى العلم الجزئى
الموضوع تحت غيره انما يصح فى العلم الكلى الموضوع فوق على انه كثيرا
ما يصح مبادى العلم الكلى الفوقانى فى العلم الجزئى السفلانى اقول العلم
السفلانى يسمى جزئيا بالقياس الى الفوقانى والفوقانى كليا بالقياس اليه واكثر
المبادى غير البينة للجزئى انما يكون مسائل للعلم الكلى يتبين فيه وذلك كقولنا
الجسم مؤلف من هيولى وصورة والعلل اربعة فانهما من مبادى الطبيعى ومن
مسائل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تأليف الجسم من

اجزاء لا يتجزى مسئلة من الطبيعى ومبدأ فى الالهى لاثبات الهيولى على انه اصل موضوع هناك
ويشترط فى هذا الموضع ان لا يكون المسئلة فى السفلانى مبنية على ما تبين بها فى الفوقانى
لئلا يصير البيان دورا قوله وربما كان علم فوق علم وتحت علم وينتهى الى العلم
الذى موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية
وهو العلم المسمى بالفلسفة الاولى اقول العلم الذى يكون فوق علم وتحت علم
كالطبيعى الذى هو فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى والنسب بينهما يختلف على الوجوه
المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت
علم الحيوان من الطبيعى بثلثة وجوه من الاربعة المذكورة هى الاول والثانى والرابع
وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ فى الطب مقيدا بقيد وانما ينظر
فيه من حيث يقترن بعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت
الطبيعى بالوجه الاول ولذلك يعد فى اجزائه والطبيعى تحت الفلسفة الاولى
بالوجه الثالث الذى لم يصرح به الشيخ واذ لا شىء اعم من الموجود الذى هو موضوع
الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من
حيث هو موجود وهى كالواحد والكثير والقديم والمحدث وبقى ههنا بحث و
هو ان هذا الفصل مترجم فى الكتاب بنقل البرهان ولم يذكر فيه نقل البرهان
والفصل الذى قبله يترجم فى بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر
تناسب العلوم اصلا والفاضل الشارح يترجمهما على هذه الرواية ولم يذكر
الوجه فى ذلك فاقول اصح الروايات ما اوردناه اعنى ترجمتهما بما مر و
لنقل البرهان معنيان احدهما ان يكون علم مبنيا على اصل موضوع يتبين
فى علم آخر فيكون البرهان الذى يتبين به ذلك الاصل منقولا من علمه الى
العلم الاول المبنى عليه حتى يتم ذلك العلم به والثانى ان يكون المسئلة من علم ما
والبرهان عليه انما يكون بشىء من حقه ان يكون فى علم آخر وانما نقل من ذلك

اشارة الى الوجه الرابع

العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل المناظر والموسيقى فان من حق براهينها
ان يكون بعينها من علمي الهندسة والحساب وذلك لان تلك المسائل لو جردت
عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين وبذلك
الافتران لم يتغير احوالها فلذلك نقل البراهين من مواضعها اليها وهو السبب
بعينه لكون الموسيقى تحت الحساب دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثانى
احق منه بالذى قبله الا ان استعمال الفصل على المعنى الاول اكثر منه على الثانى
قوله اشارة الى برهان لم وبرهان ان ان الحد الاوسط ان كان
هو السبب فى نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها
الى بعضها كان البرهان برهان لم لانه يعطى السبب فى التصديق بالحكم
ويعطى السبب فى وجود الحكم فهو مطلقا معط السبب وان لم يكن كذلك
بل كان سببا للتصديق فقط فاعطى اللمية فى التصديق ولم يعط اللمية
فى الوجود فهو المسمى برهان ان لانه دل على انية الحكم فى نفسه دون
لميته فى نفسه فان كان الاوسط فى برهان ان مع انه ليس بعلة لنسبة
حدى النتيجة هو معلول لنسبة حدى النتيجة لكنه اعرف عندنا
سمى دليلا مثال ذلك قولك ان كان كسوف قمرى موجودا فالارض
متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف القمرى موجود فاذن الارض
متوسطة واعلم ان الاستثناء كالحد الاوسط وقد بينت التوسط
بالكسوف الذى هو معلول التوسط والذى هو برهان لم ان يكون الامر
بالعكس فيتبين الكسوف ببيان توسط الارض وانت يمكنك ان
تقيس قياسا حمليا من القبيلين بحدود مشتركة وليكن الحد الاصغر
محموما والحدان الآخران قشعريرة عارزة ناخسة وحمى غب
والمحلول منهما القشعريرة **اقول** الحد الاوسط فى البرهان لا بد ان

يكون

يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذى هو المطلوب فى العقل والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك
المطلوب بل خلف ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم فى الخارج
او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو المسمى برهان ان وهو لا يخلو
اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم فى الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا و
الثانى لا يختص باسم والدليل شارك برهان لم فى الحدود ويتخالفان فى وضع الاوسط
والاكبر وفى النتيجة واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معط للسبب فى الوجود
والعقل والعلم اليقينى بما له سبب خارج عن اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرنا
فمقدماته اقدم فى الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان ان فلا يعطى السبب الا
فى العقل فقط والعلم اليقينى يحصل به اذا كان السبب فى العقل مستندا الى سبب فى الوجود
الا انه غير مذكور فى البرهان فالواقع فى البرهان يكون سببا فى العقل فقط ويكون البرهان
به برهان ان ومقدمات هذا البرهان اقدم فى العقل لانها اعرف عندنا وليستا باقدم
فى الطبع وانما عرفنا بلم وان لان اللمية الحلية والانية الثبوت وبرهان
لم يعطى علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطى عليته فى الوجود لكنه يعطى ثبوته
فى العقل والشيخ اورد مثالين احدهما استثنائى والآخر اقترانى حملى يمكن ان
يتمثل بهما فى برهان لم وفى الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائى وهو التمثيل بالخسوف
وبتوسط الارض فظاهر مشهور واما الاقترانى ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان
كان هو الحرارة الغريبة الفاشية فى الاعضاء التى تفارق وتعود فى كل يومين
مرة واحدة على ما هو المتعارف فليستا بعلة للقشعريرة بل هما معلولا علة
واحدة وهى الصفراء المتعفنة خارج العروق ولا يكون البرهان من الحدود
المذكورة فى الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل وان كان المراد من حمى الغب هو
الصفراء المتعفنة خارج العروق على وجه تسمية العلة لمعلولها الخاص كان المثال
صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف من العبارة **قوله** واعلم انه لا سوا

قولك ان الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقاً او معلول له مطلقاً وقولك انه
علة او معلول لوجود الاكبر فى الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان
تعلم ان كثيراً ما يكون الاوسط معلولاً للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر فى
الاصغر اقول وجود الاكبر مطلقاً غير وجود الاكبر فى الاصغر والحكم هو الثانى وعلة الاول
غير علة الثانى فالاوسط علة فى برهان لم ومعلول فى الدليل بالمعنى الثانى دون الاول
واهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ اوضح الحال فيه ومما
نزيده بياناً ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر فى الاصغر معلولاً
للاكبر كما ان حركة النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار ويكون
هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلِف واما
فى الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولاً لوجود الاكبر فى الاصغر علة
لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر فى الاصغر على وجوده مطلقاً
وهو محال واعلم ان علة وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده فى الاصغر فى موضعين
احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الا فى الاصغر كالخسوف الذى لا يوجد الا فى القمر
فعلته علة وجوده فى القمر والثانى ان يكون علة الاكبر علته اينما وجد كالصفراء
المتعفنة خارج العروق التى هى علة لحمى الغب اينما وجدت فهى علة لوجودها
فى بدن زيد واما فى غير هذين الموضعين فعلتاهما متغايرتان قوله
اشارة الى المطالب من امهات المطالب مطلب هل الشئ موجود مطلقاً
او موجود بحال كذا والطالب به يطلب احد طرفى النقيض اقول المطالب
العلمية ينقسم الى اصول والى فروع والاصول هى الكلية التى لا بد منها ولا يقوم
غيرها مقامها وتسمى بالامهات والفروع هى الجزوية التى عنها بد فى بعض المواضع
ويمكن ان يقوم غيرها مقامها فالامهات قد قيل انها ثلثة هى بالقوة ستة وهى
مطالب هل وما ولم لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد قيل انها اربعة و

اشارة الى المطالب

اضيف

اضيف مطلب اى اليها فصار اثنان للتصور وهما ما واى واثنان
للتصديق وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود
فيه محمولاً كقولنا هل زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة
كقولنا هل زيد موجود فى الدار قوله ومنها مطلب ما هو الشئ وقد
يطلب به ماهية ذات الشئ وقد يطلب به ماهية مفهوم
الاسم المستعمل اقول ذات الشئ حقيقته ولا يطلق على غير الموجود و
المراد ان الطالب بما الاول هو السائل عما هو ويجاب باصناف المقول فى
جواب ما هو كما تقدم ذكرها وقد يقع الحدود الحقيقية فى جوابه وربما
يقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب بما
الثانى هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء وانما لم نقل
عن مفهوم الاسم لان السؤال بذلك يصير لغوياً بل هو السائل عن
تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالاً فان اجيب بجميع ما دخل فى ذلك المفهوم
بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حداً
بحسب الاسم وان اجيب بما يشتمل على شئ خارج عن المفهوم دال عليه
بالالتزام على سبيل التجوز كان رسماً بحسب الاسم قوله ولا بد من تقدم
مطلب ما الشئ على مطلب هل الشئ اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم
المستعمل حداً للمطلب مفهوماً وكيف كان فان المطلوب فيه
شرح الاسم اقول وفى بعض النسخ اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل
جزءاً للمطلب مفهوماً المراد ان مطلب ما الذى يطلب شرح الاسم يجب ان يتقدم
مطلبى هل و يعنى بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حداً تفسير هذا
المطلب لتميزه عن قسيمه فان المتقدم على مطلبى هل هو الذى يطلب
به شرح الاسم الذى لا يفهم مدلوله الا بجده دون الآخر وتقدير كلامه

لتميزه ظ

اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه الى حد مفهوما والذي لا يكون
مدلوله حدا مفهوما للمطلب يعني المسؤل عنه وانما قال ذلك لان مدلول الاسم
اذا كان حدا والحدود انما يكون بحسب الذوات المحصلة كان للمحدود ذات محصلة
واذا كان المدلول مع كونه حدا مفهوما كان تحصل تلك الذوات اعني وجودها
ايضا معلوما فلا يكون السؤال بهل البسيطة ح فائدة وح لا يكون السؤال
بما قبل هل وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم اي وكيف كان
الحال فان المطلوب في السؤال بلفظة ما هذه الذي يتقدم على مطلبي هو شرح الاسم
واما بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي
استعمل على انه جزء للمطلب مفهوما وذلك لانا اذا قلنا ما الخلاء فقد استعملنا
اسم الخلاء على انه جزء المطلب وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين فاحدهما جزء
للمجموع ويكون قولنا جزءا للمطلب في هذه الرواية نصبا على التمييز عن المستعمل و
قولنا مفهوما نصب لانه خبر لم يكن وانا اظن ان هذه الرواية تصحيف الاولى
وكلاهما تصحيفان والاصل كان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل حدا المطلب مفهوما
فانه يطابق لمراده ومستغن عن التمحلات التي اوردناها وذلك واضح
قوله فاذا صح للشيء وجود صار ذلك بعينه حدا لذاته او
رسما وان كان فيه تجوز اقول معناه ظاهر مثاله انا اذا قلنا
في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به
ثلثة اضلاع متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا انيته بالشكل
الاول من كتاب اوقليدس صار قولنا الاول بعينه حدا بحسب الذات
قوله ومنها مطلب اي شيء ويطلب به تمييز الشيء عما عداه وفي
بعض النسخ ومنها مطلب اي شيء وهو ايضا مما يعد في اصول المطالب و
يطلب به تمييز الشيء عما عداه اقول قد يجاب عن اي شيء بما يميز

تمييزا

تمييزا ذاتيا وقد يجاب بما يميز تمييزا عرضيا والمراد هو الاول وقد
لا يعد هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه
يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة
وقد يعد فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشركة يتعين
لطلب تمييز كل واحد من مختلفات الحقايق بالفصول ولا
يقوم غيره ح مقامه قوله ومنها مطلب لم الشيء وكانه
يسئل عما هو الحد الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق
لجواب هل فقط او يسئل عن ماهية السبب اذا كان الغرض ليس هو
حصول التصديق بذلك فقط وكيف كان بل طلب سببه في نفس
الامر ولا شك في ان هذا المطلب بعد هل الشيء في المرتبة
بالقوة او بالفعل اقول مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق فقط كما
يقال لم مبدأ الكل واحد واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس
الحديد وههنا نكتة وهي ان المطالب كما تكثرها المكثرون فللمقللين
ايضا ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا
للتصديق ويطوي الباقي فيهما وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب
لم في مطلب ما حتى يكون الامهات هي مطلبي ما وهل فقط وقد اشار
الشيخ الى ذلك بقوله وكانه يسئل عما هو الحد الاوسط
او عن ماهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل في المرتبة
اما بالفعل فكما يقال هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل لم
واما بالقوة فكما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم
بانخسافه بالقوة ويطلب العلة فيه قوله ومن المطالب
ايضا كيف الشيء واين الشيء ومتى الشيء وهي مطالب جزوية

ليست من الامهات بل تنزل عن ان تعد فيها ويستغنى عنها
كثيرا لمطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكيف والاين والمتى
ولم نعلم نسبته الى الموضوع المطلوب حاله اقول لم يذكر الشيخ
مطلبي كم ومتى وهما ايضا من الجزئيات المشهورة فهي جزئية لانها
تطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا تعم فائدتها
فان ما لا كيفية له مثلا لا يسئل عنه بكيف ولذلك ينزل عن
ان تعد في الاصول ويستغنى عنها بمطلب هل المركب اذا كان المسئول
عنه محمولا بما هيته ومحمولا بما يتشابه الى الموضوع هل زيد اسود
هل هو في الدار هل هو الآن قوله فان لم يفطن لذلك فيقال م
لم يقم ذلك المطلب مقام هذا وكان مطلبا خارجا
عما عد اقول فيه نظر لان مطلب اي اذا عد في الاصول
يقوم مقامها فيقال اي كيفية له في اي مكان هو في اي وقت
هو وح لا يكون كل واحد من هذه المطالب مطلبا خارجا عما عد قبلها
قوله النهج العاشر في القياسات المخالطية اعلم ان

النهج العاشر في القياسات المخالطية

الخلط قد يقع اما لسبب في القياس وهو ان يكون المدعى قياسا
ليس بقياس في صورته وهو انه لا يكون على سبيل شكل ينتج
او يكون قياسا في صورته ولكن ينتج غير المطلوب اذ قد وضع
فيه ما ليس بعلة علة او لا يكون القياس قياسا بحسب مادته اي انه
بحيث اذا اعتبر الواجب في مادته اختل امر صورته واذا
سلم ما فيه على النحو الذي قيل كان قياسا ولكنه غير واجب تسليمه
فاذا روعي فيه تشابه احوال الاوسط في المقدمتين واحوال
الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياسا

واجب القبول وان كان قياسا في صورته وقد عرفت الفرق بينهما
ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول
من هذا القبيل وذلك اذا كان حدان من حدود القياس هما
اسمان لمعنى واحد فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني فاذا روعي
من القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطأ
من قبل الجهل بالتأليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة
على المطلوب الاول اقول الخلط يقع لسبب يرجع اما الى التأليف القياسي
واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم الحدود والشيخ بدأ بالقسم الاول فقال ان
الخلط قد يقع اما لسبب في القياس واخر القسم الثاني الى ان يتم الكلام في القسم
الاول ثم الذي يرجع الى التأليف يكون لسبب يرجع اما الى صورة القياس
واما الى مادته وبدأ بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس
في صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض او
بحسب نسبتها الى النتيجة والذي يكون بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض فهو
ان لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا يكون على سبيل
شكل منتج والذي يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة فلا يخلو اما ان يكون
السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المطلوب و
الاول هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره الشيخ ههنا لانه يحتاج الى شرح
فاخره الى ان يفرغ عن القسمة ويشتغل بشرحه والثاني هو وضع ما ليس بعلة
للمطلوب مكان علة فان القياس علة للنتيجة واليه اشار بقوله او يكون قياسا
في صورته ولكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذي يرجع
الى مادة القياس فهو ان يكون القياس مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث
يكون مسلمة لما كانت على هيئة قياس ولو وضعت على هيئة قياس خرجت

عن ان يكون مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا بحسب مادته الى قوله
وان كان قياسا فى صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق من حيث
هو ناطق ولا شئ من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان وذلك لان القياس
انما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود اما مع اثبات القيد الذى هو
قولنا من حيث هو ناطق فى المقدمتين جميعا او مع حذفه عنهما
جميعا لكن اثباته فيهما يقتضى كذب الصغرى وحذفه عنهما يقتضى كذب
الكبرى وان حذف عن الصغرى واثبت فى الكبرى لتكونا صادقتين
اختلت صورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا فالقياس المنعقد
منهما بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة
و لهذا كان السبب فى هذا القسم من جهة المادة قوله وقد عرفت
الفرق بينهما اى بين هذين القياسين المذكورين وقوله ووضع ما
ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا
القبيل اى مما يقع الخلط فيه من جهة التأليف لا من جهة المادة ثم اخذ
فى بيان المصادرة على المطلوب الاول بقوله وذلك اذا كان حدان
من حدود القياس الى قوله فالواجب ان يكونا مختلفى المعانى
فالمصادرة على المطلوب يشتمل على حدين مترادفين لما مر ويلزم منه
ان يكون احدى المقدمتين خالية عن الوضع والحمل وهى التى يتحد
حداها لما مر والثانية هى النتيجة بعينها فيكون التأليف عن مقدمة
واحدة بالحقيقة ويكون احد حدى النتيجة هو الاوسط مثاله كل
انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق وما يقع فى قياس واحد
هكذا يكون ظاهرا غير ملتبس والخفى منها هو الذى يقع فى اقيسة مركبة
يقتضى تباعد النتيجة والمقدمة المتحدة بها والفاضل الشارح ذهب الى

صورته والقياس الواجب القبول

ان

ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب من الاغلاط التى تتعلق
بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما يشتملان على حكم غير مسلم بل
لان القياس المشتمل عليهما يتألف مع النتيجة اما من حدود ليست اقل
مما يجب لكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حدود يجب لكنها
اقل مما يجب وهو المصادرة على المطلوب فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون
المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس فهذه هى اسباب الاغلاط
المتعلقة بالتأليف القياسى وقد ظهر انها اربعة اثنان منها يتعلقان
بنفس القياس وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان فى ان الخلل فيهما
سوء التأليف واثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة معا وهما وضع
ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب فاذن جميع ما يتعلق بالتأليف
القياسى ثلثة اشياء والى ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا روعى فى القياس صورته
ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتأليف و
من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول قوله
هذا واما ان لا يكون الخلط فى كون القياس قياسا واجب القبول و
لكن لسبب فى المقدمات مقدمة مقدمة فانه قد يقع الخلط بسبب
اشتراك فى مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما قد علمت
ومن جملتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى لفظ كل
واحد وبالعكس فتجعل ما يكون لكل واحد كائنا للكل وما يكون
للكل كائنا لكل واحد ولا شك فى ان بين الكل وبين كل واحد
فرقا وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا
اجتمع صادقا فظن انه كيف فرق كان صادقا مثل من ظن
انه اذا صح ان يقول كان امرؤ القيس شاعرا صح ان امرؤ القيس

او بهيئته

من الاجزاء

اذا

كان مفردًا وان امرأ القيس الميت شاعر مفرد فيحكم بان الميت شاعر و
ايضًا انه اذا صح ان الخمسة زوج وفرد اجتماعًا صح انها زوج وانها
فرد وربما كان الانتقال على العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرأ
القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق وكيف شئت انه شاعر جيد اى
فى الشاعرية وهذه ايضًا تناسب ما يكون الخلط فيه بسبب المعنى من وجه
ولكنه بشركة من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة للفظ اقول لما فرغ
عن بيان القسم الاول وهو ان يكون سبب الخلط راجعًا الى اللفظ ختمه بقوله هذا اى
هذا قسم وبدأ بالقسم الثانى بقوله واما ان لا يكون الخلط فلفظة اما هذه اخت
التى فى اول الفصل فى قوله الخلط قد يقع اما بسبب فى القياس وهذا القسم هو ان
يكون الخلط لسبب فى المقدمات افرادًا او فى اجزائها التى هى الحدود وتنقسم الى
ما يكون لفظيًا والى ما يكون معنويًا وبدأ بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه ينحصر فى
ستة اقسام لان الخلط اما ان يكون لاشتراك فى جوهر اللفظ المفرد او فى هيئته
فى نفسه او فى هيئته اللاحقة به من خارج او فى التركيب المحتمل لمعنيين او فى وجود
التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبًا فاشار الى القسم الاول والرابع
وهو الاشتراك فى اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الخلط بسبب اشتراك فى مفهوم
الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما قد علمت اى فى النهج السادس واورد لذلك
مثالًا وهو انتقال الذهن من احد معنيى كل حالتى الاطلاق على الجميع وعلى كل واحد
الى الآخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال الى قوله ولا شك فى ان بين
الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقًا وهذا المثال هو للاشتراك فى اللفظ المفرد وانما
خصه بالايراد لانه موضع تلبيس على بعض اهل النظر وسيحتاج اليه فى النمط الخامس و
الفرق هو ان الكل يشمل الآحاد معًا وكل واحد يأخذ الواحد فالواحد على سبيل
البدل بشرطين احدهما ان لا يكون مع المأخوذ غيره والثانى ان لا يبقى واحد غير مأخوذ و

لفظا م

اشار

اشار بقوله وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع
صادقًا فيظن انه اذا فرق وفى بعض النسخ كيف فرق كان الى قوله وانها فرد
الى القسم الخامس واورد له مثالين احدهما انا اذا قلنا كان امرأ القيس شاعرًا
وصح فيظن انه يصح قولنا امرأ القيس كان وقولنا امرأ القيس شاعر وذلك لان
المحمول فى الاول هو قولنا كان شاعرًا على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل
واحدة من لفظتى كان وشاعرًا عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان
لفظة كان فيها ناقصة وهى جزء المحمول والمجموع قضية دالة على كونه فى الزمان الماضى
شاعرًا ولا يصح الثانى لان افراد لفظة كان يدل على انها اخذت تامة وهى
المحمول نفسه فكانه يقول حصل امرأ القيس ولا يصح الثالث لان لفظة كان يدل
على انها اخذت رابطة لا دلالة لها الا على الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر و
ح لا فرق بين قولنا كان شاعرًا وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم
حمل الشاعر على امرأ القيس الذى ليس بموجود الآن لان الميت لا يوجد اصلًا فضلًا عن
ان يوجد شاعرًا والمثال الثانى انا اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد وصح فيظن
انه يصح قولنا الخمسة زوج الخمسة فرد على قياس انا اذا قلنا للعسل حلو واصفر
وصح فيصح قولنا العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الانتقال على
العكس من هذا الى القسم السادس وتمثل بان يظن انه اذا قلنا ان امرأ القيس شاعر
جيد وصح على تقدير كونهما وصفين متباينين صح ايضًا على تقدير كونهما
معًا وصفًا واحدًا ثم قال وهذا ايضًا يناسب ما يكون الخلط فيه بسبب المعنى
من وجه وذلك الوجه هو اغفال توابع الحمل الذى يجى ذكره فى
الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق اذا حمل بدل الجيد فى الشاعرية
فقد اغفل ما يتبع المحمول وكان كحمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة
فى مثالنا المذكور له لكنه ههنا يكون بشركة اللفظ وذلك لان هذا الخلط

حذف م

ولا حصل امرأ القيس

انما حدث من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث
من تركيب لفظي تقدمه **قوله** وهذه مغالطات مناسبة للفظ اشارة الى
الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة الا اربعة وسنشير الى الثاني والثالث
الباقيين منها **قوله** وقد يقع الخلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع
بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباخذ لاحق الشيء مكان
الشيء وباغفال توابع الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك
اقول يريد القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات
وهو الذي يكون السبب فيه معنويا فقوله وقد يقع الخلط بسبب المعنى
عطف على قوله فانه يقع الخلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان
الاغلاط المعنوية لا يتصور ان يقع في الحدود التي هي المفردات كما مر في صدر
الكتاب فاذن هي انما يقع في التاليف والتاليف يكون اما في القضايا انفسها
او يكون بين القضايا والذي بين القضايا فهو اما قياسي واما غير قياسي والواقع
في التاليف القياسي قد مر ذكرها اما التي يقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة
بالمقدمات فهي التي يريد ان يذكرها ههنا وهي ثلثة لا غير لان التاليف يقع
اما بين جزئين يستحق احدهما ان يحكم عليه والاخر لان يحكم به واما بين جزئين
لا يستحقان لذلك والخلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح
بان جعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام
العكس واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون الماخوذ فيها بدل ما يستحق لان
يكون جزءا من القضية شيئا من معروضاته او عوارضه او لا يكون
كذلك بل شيئا مشابها له او على وجه اخر غير الوجه الذي
يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك

لان

لان الحكم يتعلق بالذات بما يستحق لان يكون جزءا من القضية وبالعرض
لمعروضاته وعوارضه والثاني سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون فيها
كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الخلط قسم واحد وهو الواقع بين
قضايا لا يتالف منها قياس وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة و
لم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس وتعود الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في
الخلط المعنوي الصرف خمسة اشياء الاول ايهام العكس والثاني اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة والثالث اخذ لاحق
الشيء مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج
السادس والرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه
والخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور المتعلقة بالمحمول كما مر وبالرابطة
والجهة والسور وغير ذلك مما يغير احوال الحكم في القضية وهذان القسمان
من جملة سوء اعتبار الحمل وانما اوردها الشيخ هكذا لانه في هذا المختصر لم
يتعرض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه **قوله** فتجد اصناف المغالطات
منحصرة في اشتراك اللفظ مفردا او مركبا في جوهره او هيئته و
تصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة المعنى في
ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ لاحق الشيء
مكان الشيء واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة و
المصادرة على المطلوب الاول وتحريف القياس وهو الجهل بقياسيته
اقول لما ذكر اسباب الخلط عاد الى عدها ليسهل الضبط فاشار ههنا الى القسم
الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر
في المعنوية قسما مما ذكره فيما مر وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك
ايضا مما يدل على انه لا يتعرض لبيان الحصر **قوله** وان شئت

فادخل اشتباه الاعراب والبناء واشتباه الشكل والاعجام في باب
المخالطات اللفظية **اقول** وهذه اشارة الى القسم الثالث من اللفظية **قوله**
ومن التفت لفت المعنى وهجر ما يخيله اللفظ ثم راعى اجزاء
القياس معاني لا الفاظا وراعاها بتوابعها ثم لم يخل بها فيما
يتكرر في المقدمتين او يتكرر في المقدمتين والنتيجة وراعى شكل
القياس ثم علم اصناف القضايا التي عددناها ثم عرض
ذلك على نفسه عرض الحاسب ما يعقده على نفسه محاودا و
مراجعا فخلط فهو اهل لان يهجر الحكمة وتعلمها وكل ميسر
لما خلق له واسئل الله تعالى التوفيق والعصمة وله الحمد وحده
اقول يقال التفت لفته اى نظر اليه يريد ان من عرف الاصول المذكورة واحكمها
امن من الغلط فان سبب الغلط بالاجمال هو اهمال بعض شرائط الصحة و
وازن بين شرائط الصحة واسباب الغلط بقول محض وهو انه اذا لاحظ
المعنى وهجر ما يخيله اللفظ اى الالفاظ الذهنية وما ترشح من احوالها
في الخيال وبالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرد المعنى عن الشوائب اللفظية
امن من الاغلاط اللفظية واذا راعى اجزاء القياس مفصلة بتوابعها
امن من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا لم يخل بتكرار الحدود في
المقدمتين والنتيجة امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على
المطلوب واذا راعى شرائط القياس امن من الغلط المتعلق بصورته واذا
عرف ان المقدمات من اى الاصناف المذكورة في النهج السادس وراعى شرائطها
امن من الغلط المتعلق بمادته ثم ان من غلط بعد رعاية هذه الشروط وتكرار
المعاودة الى تفقد كل واحدة منها فهو ليس بمستعد لادراك العلوم النظرية ولتعلمها
وبالله التوفيق والله اعلم تم العلم الاول وهو المنطق من شرح مشكلات كتاب الاشارات
ولله الحمد والمنة ومنه التوفيق والعصمة

قوله هذه اشارات الى اصول وتنبيهات الى جمل يستبصر بها
من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق و
انا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل
الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات **اقول** ان
هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن اختلاف شديد واشتباه
عظيم اذ الوهم يعارض العقل في مآخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك
كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة لا يرجى ان يتطابق
عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل
وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الجسمية وانفصال
عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد
خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس
والخاسر بهما نازل الى منازل المتفلسفة الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ
هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسأل الله تعالى
الاصابة في البيان والعصمة عن الخطأ والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض
لذكر ما اعتمده فيما احده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد
والله المستعان وعليه التكلان **قوله** النمط الاول في تجوهر الاجسام
اقول قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط واثما وسم
ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى ساير العلوم
فكانت ابوابه نهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على
الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء
جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها
ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها

من

المقلدين

النمط الاول في تجوهر الاجسام

اى مركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدأ فى تعليم الطبيعيات التى هى اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التى هى اقدمها فى الوجود وبالقياس الى العقل التام متدرجا فى التعليم من مبادى المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعى المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التى يبتنى عليها العلم الطبيعى مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هى ايضا فى الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كنفى الجزء الذى لا يتجزى وتناهى الابعاد والشيخ اراد ان يبتدئ بالطبيعيات ايضا لكن شرط ان يرفع متابعة الحوالات من احد العلمين الى الآخر المفضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصد ذلك لزمه ان يبين ما يبتنى تلك الابحاث من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفى الجزء الذى لا يتجزى لانه آخر ما ينحل اليه مقاصده التى لا تبتنى على مسئلة يقتضى حوالة اخرى فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض فى المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعى المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعنى الطول والعرض والعمق وعلى التعليمى وهو الكم المتصل الذى له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعى وقد زيف الفاضل الشارح هذا المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست فصلا لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هى نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بالعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا فى كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا فى موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك فى ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثانى انه ابطل كون قابلية

الابعاد فصلا وهى ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شىء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه فى هذا الزيف خالط ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمى المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستانى فى كتاب له سماه بالمناهج والبينات كذا قال الشارح فى كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجيء القول فيه ان شاء الله تعالى قوله وهم واشارة اقول قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم فى هذا الكتاب المذهب الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الرأى الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه يسمى الفصل المشتمل على حكم محتاج فى اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفى فى اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد فى هذا الفصل ابطال الرأى الاول من الاربعة المذكورة عبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قوله من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اقول فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعى المذكور والمفاصل هى المواضع التى ينفصل ويتصل الجسم عندها وهى مواضع باعتبارها عند مثبتى الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها قوله تنحصر

عندها اجزاء غير اجسام تتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء
لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها
في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس **اقول** ذكر للاجزاء احكاما
اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام تتألف منها والثالث انها
لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن
التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأي اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم و
الباقية تمهيدا لما يناقضهم به على ما ينبغي ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم
الثالث اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك
والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكماء
وقد يقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض
ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه لا يقدر على
الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير و
الكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا
ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها
باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية
في موضع من الكتاب **قوله** ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان
كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر و
انه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره **اقول** هذا ابتداء شروع
في النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن
التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما فان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر
فهذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا الحكم الثاني وهو تألف
الاجسام من هذه الاجزاء لان التأليف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء

والثاني

والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه
ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي التجزية و
الشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب
اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا
غير ما يلقاه الآخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى ابطال القسم الثاني
بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من
الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة
بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من
الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع
احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا
يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه
ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب **قوله** وانه بحيث لو
جوز مجوز فيه مداخلته الوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما
شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه **اقول** يريد بيان حال القسم
الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند
القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد
عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز فهو عندهم الفراغ
المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند
الشيخ وجمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من
المحوي فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما
غير محتاج الى البيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا يناقش
في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الو

قوله فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة
اقول اي فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر
الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بان
مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم
من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه
حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة
وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل
الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني واقول انما
التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط
وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهو
انما يصح على رأي نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات
واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على رأي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي
بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق
بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون
مشتملا على مصادرة على المطلوب قوله واللقاء المتوهم للمداخلة
يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للآخر الطرف ملاقاة الوسط
ان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط
وطرف ولا ازدياد حجم فاذا كان شيء من ذلك لم يكن ما تكون عند
توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل يبقى فراغ وانقسم ما بلا في
اقول اي المداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف
الآخر المداخل اياه فانهما ملاقيان بالاسر وح يرتفع الامتياز في الوضع بين
المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان

الاشارة

الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها الاشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا
التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا
ازدياد حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا فان كان شيء من ذلك اي ان كان احد الحكمين المذكورين
صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وح يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز
المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول
بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض
وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تألف الاجسام منها او عدم امتيازها
في الوضع او تجزيها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح
اورد من حجج مثبتي الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وتنقسم
الى الماضي والى المستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة
موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا
ينقسم ما يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى
وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي ان شاء الله تعالى قوله
وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من
اجزاء غير متناهية اقول يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره
من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا
على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا
بين ما هو موجود فيه مطلق فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو
حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس
عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم
انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتألف من الآحاد وان الواحد
من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل

على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل على الجسم ولا يكون منقسماً فانه لا يقبل القسمة وينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا التاليف لكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع والزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة ولفك الرحى على ما هو المشهور **قوله** ولا يعلم ان كل كثرة متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها **اقول** قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد لنفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجوداً في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجوداً في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجوداً في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجوداً في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليست بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول هذه مواخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح **قوله** فاذا كان كل متناه لو اخذ منها مؤلفاً من احاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفه مفيد المقدار بل عسى العدد **اقول**

كانت

لقا

تأليفها

تزيده كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفاً فلا يخلو اما ان يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او لا يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيداً للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد اي بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساوياً للمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد وح يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او بشيء من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا بشيء من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلاً فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجاً الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا يتمايز في الوضع ويختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقلياً وقد يكون وضعياً وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع على سبيل التجويز **قوله** وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم **اقول** هذا هو القسم من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسماً ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلاً عريضاً عميقاً فيكون جسماً وقوله كان حجم في كل جهة فكان جسم اي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق على ما لا يكون له مقدار ما مانع لان يداخل فيه

لم يزد ... لكان يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او لا يكون

جميع

آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي ان يضمر في المتن لفظة وذلك لئلا يقال والمكنت الاضافات
بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة قد سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ
لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله والمكنت الاضافات بينها
لا يعود الى الكثرة بل يعود الى الآحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتأليف بين الآحاد
انما يحصل بالاضافات بينها في الجهات لان يفرض اولا تأليف الكثرة في جهة ثم يحتاج
التأليف في الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة
وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من
غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل
جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها حجما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم
بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة
القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي ألفه قد تألف مما يتناهى
لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهى
اصلا **قوله** كان نسبة حجمه الى حجم الذي آحاده غير متناهية نسبة
متناهي القدر الى متناهي القدر **اقول** هذا تالي القول ان كان لكثرة متناهية منها
حجم فوق حجم الواحد الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله
فكان جسم كان نسبة حجمه الى الحجم الذي آحاده الى قوله متناهي القدر قضية واحدة موضوعها
الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهي القدر ولفظة كان رابطة والمجموع
تالي المقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه في تقرير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية
ازيد من حجم واحد منها وحصل من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم
آخر متناهي القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر الى شيء متناهي القدر
واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا بعد
ان صيره جسما وذلك لان النسبة لا يقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح

الاول م

عدد محصور بل يجود الكثرة متناهية يقع على اي عدد يفرض بشرط ان يكون متناهيا ليس مخصوصة بعدد دون عدد م

والخط

والخط مثلا **قوله** لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فيكون نسبة
الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه وهذا
خلف محال ه **اقول** هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به انتاج
نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد
يتناهى من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني باطل لانه لا
يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد
يتناهى في الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها نسبة
الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهذا خلف محال
فليس الاول حقا واذ بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى
قوله تنبيه اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من
مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما
لا ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل **اقول** لما
ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان
جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم
بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم
الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهي ان
الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو
ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان يكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز
وجود جسم غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع
وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز
ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك
لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية ممكن ان لا

يكون فلا جرم حكم فى الاولى بالامتناع و فى الثانية بالامكان العام واقول انه لم يقل فى الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التى لا يتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان يقول فى هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه لما قال فى الفصل الثانى ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التأليف ثم لما ابطله اورد منها نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال فى الفصل الاول ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اى يزعم انه يجب فلما ابطله اورد منها نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم فى قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التى لا يتناهى بالفعل يقتضى الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم فاجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس فى الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجى كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا من الاجزاء الزم امكان كونه غير مركب فلذلك ذكر الامكان **قوله** بل هو فى نفسه كما هو عند الحس **اقول** الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان ام عقلى غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا فى نفس الامر كما عند الحس **قوله** لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف

عرضين

عرضين فيه كما فى البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب **اقول** اى الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون قابلا للانفصال الماسر فى الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا يخلو عن الثلثة المذكورة فى الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثانى يكون اما فى الخارج او فى الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثانى ما باختلاف العرضين ومثال الثالث ما بالوهم **قوله** تذنيب ليس اذا لم يكن تأليف من احاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشد الى القدر الذى نورده **اقول** لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقى احد الاخرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذى هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية لان الاربعة المذكورة فى الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب اى مسئلة الجزء الذى لا يتجزى وما يتبعه من باب الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذى نورده اى فى هذا الكتاب وفى بعض النسخ القدر الذى اوردناه **قوله** تنبيه انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان **اقول** قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعى متصل فى نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعى التى هى الجسم التعليمى الذى يدل على مغايرته للطبيعى تبدله فى الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التى بها ينتهى الاجسام والخطوط التى بها ينتهى السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعنى الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمى مقادير

ان قابلة للقسمة الى غير النهاية

والشيخ نبه على جميع ذلك نعم بعضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة ينقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا تصح لان الحال حد مشترك هي نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدود له بالنوع فاذن فقد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء **قوله** اشارة قد علمت ان الجسم مقدارا ثخينا متصلا **اقول** المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح في الامر الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بالقياس الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بالقياس الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول

كلام في اثبات الهيولى

الشيخ

الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو جسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم تعرف ان الجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته اوضح شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي يتحصل به جوهريته **قوله** وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك

الانفصال والانفكاك

اقول الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظ قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك بينا ولهذا البرهان على ما يجيء بيانه والصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونها غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر **قوله** وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال

والانفصال فبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين **اقول** يريد
بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها واتصالها
هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها
كرة ومكعبا ومشكلا بساير الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق
على هذه الصورة قول الشيخ في الشفا في فصل في ان المقادير اعراض بهذه
العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة
ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات
الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى
وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني الصورة
وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله فبولا يكون هو بعينه الموصوف
بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى
للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال
بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرا عليه احدهما وينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا
بالطاري كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون
هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال الا انه
لو قبل الانفصال لكان الشي قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشي قابلا
لنفسه **قوله** فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل و
غير هيئته وصورته **اقول** قوة الشي بمعنى امكان وجوده ووجوده
متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال
وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة
ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شي غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال و
هو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها

وصورتها

وصورتها الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وفيه ايضا بدل على ان الشيخ انما اراد
بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الشارح الفاضل قوله فاذن قوة هذا القبول
غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال
فينبغي ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل الشي
فهو غير ذلك الشي حتى ينتج فاذن قوة قبول الشي غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة
الاول لوضوح الباقين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد
يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شي آخر وكان
غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي
محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم
بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي تستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس
هو الاتصال يثبت شي آخر هو الهيولى اقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات
ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما
من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد
الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل
في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل
طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له انه
انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده **قوله** وتلك القوة لغير ما
هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره
وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا **اقول** المتصل بذاته ما دام
موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرا الانفصال زال ذلك الاتصال
الواحد المعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان
آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود

هذا الكلام
هذا الكلام الشارح
الا هنا التنبيه ما قاله الشارح

مثله متحدًا ولا يجود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشي الذي فيه قوة
الانفصال الباقي في الاحوال جميعًا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص البرهان ان
نقول الماسّث ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه
متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة
للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن الجسم شي
غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى
فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال
عرضين متعاقبين على شي هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتكلمين في
وجود المادة وذلك لان ذلك الشي يجب ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى
يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث
يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شي ما
متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشي هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في
نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون
ان كون الجسم متصلا في ذاته امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا
ينبغي ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان
المادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف على احوال الشبه
المبتنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح
وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها وموجبا
الى مادة لوجب في الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها
مقتضيا لانعدام المادة الاولى وموجبا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك
من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة
ولا بتعدد بل انما يتصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح

عارض

عارض الشيخ بانه حجة على نفي الهيولى وهو ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة
فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم يكن هي بالمحلية
اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت
صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة
فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل
الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه
ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير **قوله** وهم وتنبيه اولعلك
تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم
فيما احسب كذلك **اقول** هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم اسند لتم بامكان وجود
الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب
كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك و
غيره من الاجسام الصلبة والصخرة فان كان قابلا له بحسب الوهم **قوله** فان خطر
هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة
اقول فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي
لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر
كون كل ذي حجم يحجب طرفيه عن الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فانه
مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شي من الاجسام غير
مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم وذلك لتساوي الجميع
في هذا المعنى ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا
وما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام و
كلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان
يؤخذ من غير اعتبار شي من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما

وهذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو تذكر مفهوم صح

يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك في وجوده فان شيخ اخذه كذلك واشار اليه
بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من
حيث هو طبيعة شئ واحد في نفسه مغاير لسائر الطبائع **قوله** ومالها من
الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه **اقول** وذلك لان الشئ الماخوذ
من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد
اختلف لكونه ماخوذا مع امور يقتضي الاختلاف **قوله** واذا عرف
بعض احوالها حاجتها الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية
عما يقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته لحيث كان
لها ذات كان لها تلك الطبيعة **اقول** اي اذا صار بعض احوالها وهو
امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة
الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو
كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله**
لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول
اقول قد بينا ان الطبيعة تكون باي اعتبارات مادة وبايها نوعا فهذه الطبيعة
الموجودة ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا ايا ما
ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن نوعية
محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضياف معنى العموم
اليها فهي وحدها لا يكون نوعا بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون
الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشئ الذي يختلف بالفصول وهو
الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشئ كالضحك وهو عند تحصله
بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا في سائر الصور له فكان هذا الكلام جواب عن
ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كان الحيوانية مقتضية للضحك في

عرفت | كانت | لكم | وبايها جنسا

مهم ان الطبيعة النوعية فلما لم يختلف الا بالخارجات وليس في ذاتها اختلاف فلذلك يقتضيها وانا الطبيعة الجنسية فلما كان اختلافها بامور داخلة في ذاتها فلهذا ليس كذلك مقتضاها

الانسان

الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل
فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة
نوعية محصلة تختلف باختلاف الخارجات عنها في ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع
الخارجات عنها في جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن
ان تقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشئ انضاف اليها ودخل
في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشئ الغير الخارج عنها لم يقتضيه مع
غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان
الجسمية طبيعة نوعية واحدة بان مهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد
الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات
وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن المهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك
وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول في الكل بل يقتضي
صحته فاذن يمكن ان لا يحل في البعض الآخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل
انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا
ينفصل وهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما
عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما يجيء
بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر لا لامكان المحتمل
لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشئ في بعض الصور
دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات ونحن لم نراعات ما
ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة **قوله** وهم وتنبيه او لعلك
تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد قابلا للانفصال البتة وانه انما
ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا
الذي يقع بحسب الفرض والاوهام وما يشبهها **اقول** قد ذكرنا

الصحيح مثلا او الناطق مثلا

اعني انه طلق مثلا

في النمط الرابع

فى صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وقد ذكرنا المذاهب فى الاجسام المفردة
بحسب الاحتمالات الاربع وبقى حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع
فى الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم
ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هى متألفة من بسائط صغار
متشابهة الطبع فى غاية الصلابة وتألف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط و
الجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما للحجة المذكورة ومقاديرها
فى الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية و
قد مال الشيخ ابو البركات البغدادى الى مثل هذا القول فى الارض وحدها و
ذكرها الفاضل الشارح ان ذيمقراطيس ذهب الى ان تلك البسائط كرية الشكل و
فيه نظر لان الشيخ حكى فى الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون
انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها
افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات
الخمسة المذكورة فى كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم فى
ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة فى ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو
بعينه مذهب مثبتى الاجزاء الا فى تسمية الاجزاء بالاجسام وفى تجويز الانقسام
الوهمى عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة فى نفى الاجزاء انما
اقتضت كون كل ذى حجم قابلا للانقسام الوهمى ولكن ليس بواجب ان يكون
كل قابل للانقسام الوهمى قابلا للانقسام الانفكاكى وكانت الحجة المذكورة
فى اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكى فاذا
لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل
بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم
هو هذا المذهب والامتداد الجسمانى الواحد الذى ذكره الشيخ هو الذى

يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا **قوله** فان خطر هذا ببالك فاعلم
ان القسمة الفرضية والوهمية والواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد
والبياض فى البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او
مماستين تحدث اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع
الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق فى النوع وما يصح كل اثنين منها
يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع
للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك
الرافع للاتحاد الاتصالى ما يصح بين المتباينين **اقول** هذا هو التنبيه المزيل
لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور فى طباع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان طبيعة المتشابه
انما تقتضى حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمى من حيث الطبيعة تقتضى
ما تقتضيه سائر الاجزاء وما تقتضيه الكل وما تقتضيه الخارج عن الكل الموافق له فى تلك الطبيعة
لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما فى الامتناع عن قبول
الانفصال والاتصال او فى جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد والثانى حق فان قيل لعل
البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شىء يقارنه قلنا لا نزاع فى ذلك وقد ذهبنا
الى القول به فى الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام
المفروضة من طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا فى اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة
الفرضية والتى باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونها على تلك البسائط
بخلاف الفكية وقسم التى باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون
بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع فى نفسه وبالاضافى ما للموضوع بحسب قياسه
الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة
من هذه يحدث اثنينية فى المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين و
طباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما فى النوع والماهية غير مختلفة فيما

يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحدة لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان
الطباع يقال المصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شئ والطبيعة قد تخص بالمصدر عند الحركة
والسكون فيما هو فيه اولاً وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين
في قبول الاتصال حكم المنفصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين **قوله**
اللهم الا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازما وزائل
اقول هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة
الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك او زائلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا و
كانه جواب لسؤال منهم بهذا أليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ومنفكا عن
العنصر ولا تجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في
مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال لهم انما يذهب الى
ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه
عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسائط متشابهة الطبائع فاذن
لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال **قوله** ولعل هذا العائق
اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص
نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه **اقول** معناه ان كل نوع مادي
صفة مستلزمة لما يمنعه من الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود
اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه
شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي
الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية
قد انجر الكلام الى ان ذكرنا حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة
الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكرنا من قبل وذلك
سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع و

اعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور
متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع
ممكن واورد اعتراضات اخر يجري مجرى ما بين **قوله** تنبيه كل نوع يحتمل ان
تكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك العائق لازم طبيعي فانه لا توجد
للاشخاص المحتملة ان تكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون
نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف توجد
اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي **اقول**
هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي
بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة
المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها
مانعا عن الشركة واذن لا يحصل منه الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي
يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص
واحد لا تقبل الانفكاك والا يلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة
لا يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة الا اذا عنى بالماهية غير ما اصطلحوا عليه **قوله**
تذنيب أليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة
الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما يقوم معه ويكون صورة
فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة
جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعدن ان يختص
في بعض الاشياء قبولها القدر معتبر دون ما هو اكبر او اصغر منه **اقول**
يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الشارح الفاضل هذه المسئلة تفريع
على اثبات الهيولى واذ لم تكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور
عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متفرقة فتندمج او يتخلل بعض الاجزاء

ويتفصل والصغير لا يصير عظيماً الا بالعكس وغير هذين الوجهين يستبعد عندهم جداً فالشيخ
ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير الهيا متساوية
النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيراً وبالعكس وهذا لا
يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضاً بهذه الصفة مع امتناعها
عن الخلو عن مقداره المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك
قال الشيخ ولا نستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في
بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى فقيدها بالاولى
لان مادة كل مركب يكون هيولاه وان كانت جسماً **قوله** اشارة يجب ان
يكون محققاً عندك انه لا يمتد بعد في ملأ او خلأ ان جاز وجوده
الى غير النهاية **اقول** هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احد المقاصد في العلم الطبيعي
وهي ايضاً مبدأ لمسائل اخرى منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد وهي ايضاً
من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار
عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد دل بقوله
يجب ان يكون محققاً عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ
ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن
الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فكل جسمية لا تنفك عن
الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك منها وهذه حجة عول عليها افلاطون
في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة
الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهياً
او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهياً فانحصاره
في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل
الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني
الامام

مسئلة تناهي الابعاد

اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم يكن
ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما
يتزائد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد
تتزائد بقدر واحد من الزيادات مثلاً يكون البعد الاول ذراعاً والثاني زائداً
عليه بنصف ذراع والثالث زائداً على الثاني ايضاً بنصف ذراع وهلم جراً ولا ينبغي
ان يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزائد بينهما المشتمل على تلك الزيادات
غير متناه في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطاً وجعلنا احد نصفيه اصلاً وزدنا عليه
نصف النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جراً الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب
الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية كانت الزيادات التي
يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزائد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة
الخط الاول المنتصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها
غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد وكانت متزائدة
فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجوداً في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول
الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزائدة بقدر
واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير
نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد فكل بعد
اخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول
انما قيد الخلأ في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلأ عنده ممتنع الوجود فلا
يصح وصفه بكونه متناهياً بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهياً
قوله والا فمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد
لا يزال البعد بينهما يتزائد ۵ هو بيان المقدمة الاولى **وقوله** ومن
الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزائد بقدر واحد من الزيادات ۵

فيه فيها

اشارة الى المقدمة الثانية **وقوله** ومن الجائز ان يفرض فيهما هذه
الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت
يفرض بغير نهاية ه اشارة الى الثالثة **وقوله** ولان كل زيادة توجد
فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد ه اشارة الى الرابعة قال ثم
شرع في تركيب الحجة عنها ه واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون
هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن ه شروع في الحجة ومعناه
كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبين هذه القضية
بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان اقول و
يحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي واية
زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد
ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة
بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفا جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام و
لان كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فانما يمكن ان يوجد بعد
يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا
يكون للام التعليل في قوله ولان محل ولا لايراد لفظة ان وجه قال في تركيب
البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية
او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه
بعد آخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل و
الثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق
على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة في منها
غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين
بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف

فثبت

فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات
جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة
في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة
ان امكن اثباتها بالبرهان استتم البرهان والا سقط اقول انه لو لم يجعل كون
الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون
كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله
واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور و
نظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس
كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير
المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد ثم لما كانت هذه القضية اعني
الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها
وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد
منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم
يوجد بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه
من الزيادة في بعد آخر فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان البعد المفترضة
بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه **قوله** والا فيكون
امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان فيكون انما يمكن
وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود والذي في القوة **اقول**
يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير
المتناهية التي هي موجودة بالقوة **قوله** فيصير البعد بين الامتدادين محدودا
في التزايد عند حد لا يتجاوزه في الحظر **اقول** اي اذا كان لامكان
الابعاد التي تفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه

قوله وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده ٥
اى اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما قوله والا امكنت الزيادة
على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال
٥ اى ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وح
يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها
وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اى اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول
فاك فظهر من حجة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على زيادات الغير المتناهية لزم
انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم
قوله فيتبين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين
فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا
بين حاصرين هذا محال اقول ومعناه ظاهر فان قيل الحجة مبنية على فرض
بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهى الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين
لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبنى على مقدمة
لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم
يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك
لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدى الى القول بكونهما متناهيين فيكون
خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان
وجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة
البعد الذى هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد يشتمل
على جميع تلك الزيادات كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذى هو غير مشتمل عليه
وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان
ذلك الفوقانى مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان

الشك

الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذى فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع منفصلة
غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل فى
اجوبة اعتراضات شرف الدين بن محمد المسعودى هذا المعنى بعبارة اخرى وهى ان كل
واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا فى بعد آخر فوقه او لا يكون
فان لم يكن كل زيادة حاصلة فى بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد آخر
فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكانت موجودة فيه فح قد انقطعا
وكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة فى الغير فاما ان يكون الكل حاصلا
فى بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة
على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر
فظاهر ان تلك الزيادة بأسرها موجودة فى بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول
ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثانى ان البعد المشتمل على جميع
الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه و
ان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين
يفضى الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالى المنفصلة المذكورة اعنى
وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات
فى بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة فى بعد فصارت هذه المنفصلة واضحة اللزوم
بخلاف تلك وانما بقى الالتباس ههنا فى استلزام كون كل زيادة حاصلة فى بعد
لكون الكل حاصلا فى بعد على ما ذكره فهذا ما يمكن ان يقال فى هذا الموضع وانما
اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه قوله وقد يستبين استحالة
ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان
ولكن فيما ذكرنا كفاية اقول الوجه الذى يستعان فيه بالحركة هو المبنى
على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة



لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة لسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة
يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذى لا يستعان فيه بالحركة هو المبنى
على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما سبق بعد ان يفصل من منه م
الجهة التى تناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا
للكل وامتناع التفاوت فى الجهة التى تناهيا فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من
وجوب تناهيهما فى الجهة التى كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران **قوله** اشارة
فقد بان ان الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى فيلزمه الشكل اعنى لك م
فى الوجود **اقول** يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا
لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهى ثم بنى البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل
وان قيل فى تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان هيئة من
الكيفيات المختصة بالكميات والحد فى هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل
هو هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن
الشئ المتناهى يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسمانى متناه فهو ذو شكل و
هذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى فيلزمه الشكل و
فائدة قوله اعنى فى الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته
لانه يمكن ان يتصور غير متناه وح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه
فى الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه **قوله** فلا يخلو اما ان يكون عن نفسه او بلحقه ويلزمه لو انفرد م
هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او
يلزمه بسبب الحامل والامور التى تكتنف الحامل **اقول** قال الفاضل الشارح
تركيب الحجة ان نقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما
يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثانى الاقسام
محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية فى

اقتضا

اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعنى الشكل و
باقى الاقسام مذكور واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل
للجسمية اما ان يكون من حيث هى منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك
بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها فى ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او
لشئ غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام
لا رابع لها فظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق
للمتن **قوله** ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام فى مقادير والتشكل
الامتدادات وهيات التناهى والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما
يلزمه ما يلزم كليته **اقول** هذا هو اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد
عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وساير
ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا فى
نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيها انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف
والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وما يحصل بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع
المقادير وهو هيات التناهى والتشكلات وانما قال هيات التناهى ولم يقل التناهى لان
التناهى لا اختلاف فيه والفرق بين هيات التناهى والتشكل هو الفرق بين البسيط و
المركب وذلك لان هيئة التناهى امر يعرض للشئ المتناهى والتشكل هو اعتبار الشئ مع ذلك
العارض ثم قال وح يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار و
توابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اى لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان
الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة و
لا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية فى الاصل بان وضعهما بالفرض تهذيب العقائد
يستلزم رفعهما الا ان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه
احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير فى

الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة والحاصل ان المحال اللازم فى هذا القسم شئ واحد وهو
عدم التغاير فى الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم
الامتداد الجسمانى فى هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام
والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه فى الوجود الا
انه اسقط منه اسم المادة وحرم التلفظ به قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم (عنه م)
لهذا القسم ثلثة محالات احدها تشابه المقادير والثانى تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء
والكل فى عوارضهما على ان كل واحد منها محال برأسه ثم امعن فى الاعتراض على كل واحد
ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه
بما لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته
ظاهرا بما قررناه فلا فائدة فى ايرادها **قوله** ولو لزم ذلك بسبب فاعل
مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسمانى قابلا فى نفسه من غير (الانفصال)
هيولاه للفصل والوصل وكان له فى نفسه قوة الانفعال فقد بانت
استحالة هذا **اقول** هذا هو القسم الثانى من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد
الجسمانى بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما
يوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسمانى فى نفسه
من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال
بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها
كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها فى الامتداد
الا بعد كونه متأتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التى هى من لواحق
المادة فاذن حصولها يقتضى كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف
وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال قد يختلف (لا يقتضى كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال م)
من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكيلات المختلفة ليس

بقادح

بقادح فى الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل
بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له فى نفسه قوة الانفعال ومعلوم
ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال
فى القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفى هذا القسم بالوجوه
العائدة الى القابل فقط **قوله** فبقى انه المشاركة من الحامل **اقول**
اى لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد فى بعض النسخ بعده
فللهيولى اذن تأثير فى وجود ما لابد للصورة فى وجودها منه كالتناهى والتشكل وهذه (فللهيولى اذن تأثير فى وجود ما لابد للصورة فى وجودها منه كالتناهى والتشكل خ)
نتيجة البرهان المذكور وتثبت منه احتياج الصورة الجسمية فى وجودها وتشخصها
الى الهيولى لا فى ماهيتها فاذن هى لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب **قوله**
وهم واشارة او لعلك تقول وهذا ايضا يلزمك فى اشياء اخر
فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم نقول ان الشكل للفلك
مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد **اقول** هذا شك يرد على ما
ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة فى الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان
يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما
كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان
يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك
لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذى
هو فى الجزء والكل واحد فاذن تجوزتم اختلاف الشكل فى الفلك مع عدم اختلاف (منه م)
مقتضيه فلم لا تجوزون فى الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله فى الفصل
المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله اشياء اخر
على ان هذا الاشكال ليس فى الفلك وحده بل فى جميع البسائط اذ تخالف احكام
الكل والجزء فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها فى توسط الاجرام وفيه الجزء المفروض

لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون بجزئيته لاحد الاسباب المذكورة
فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر **قوله**
فنقول لك **اقول** يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور
في احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض لها بسببها الكلية و
الجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فيصيرها كلا ومنع ذلك السبب
بعينه ان يكون لما يفرض جزء له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل
مادام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المتفرد عن المادة فلا يتصور له جزء
ولا كل فضلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس
ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه **قوله** ان الشكل حصل للفلك
عن طبيعة قوة لا وجب لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك
لها عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب
ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا
مفروضا بعد حصول صورة الكل **اقول** معناه ان الشكل حصل للفلك
عن طبيعة قوة اوجب لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المختصة به ثم ذلك
الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية
ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء في
غيره من حيث هو غيره والطبيعة يطلق على معان متناسبة والمراد ههنا
هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي
يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه
التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب
بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون
ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة

صورة الكل

الكل

الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت
الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد
الكل مثلهما لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظ صورة
الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا
يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها
لم يتكرر لفظ صورة الكل ويكون فاعل لقوله لا يكون ضمير العود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب
لها ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله لما للكل و
يكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي **قوله** فهذا له عن عارض و
مانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزى بها
٥ اي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر و
مانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه
السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزية معها نظرا بالانفصال
عليها **قوله** واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا
الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا وغير كل
بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا
يجب ان تستحق شيئا معينا مما يختلف فيه حتى تعين الكلية والجزئية
فليس يمكن ان يقول ههنا لحقها من غيرها شيء بحسب امكان وقوة ما او صلوح
موضوع لحوقا سابقا ثم يتبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة
اقول يريد ان المقدار لو انفرد لم تكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس
طبيعة واحدة فلا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة
فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففي بعضها هكذا لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك
الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي اصح وفي بعضها الا من نفسها

لا من علة و لا من مقارنة فاعل وفي تقريره لم نجد كلاما وغير كل يجب الغرض المذكور في الفصل المتقدم
الا من نفسها لانه لا علة ولا فاعل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان
يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شيء من غير ما يعرض من الفاعل ثم
قال يجب امكان و قوة ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال
او صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيده
ههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم
الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان
تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدا
كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان
تباينتا كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية وح ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد
والا فالصورة ايضا وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى المادة فان قيل تقدم
الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب لكونها اولى بان يكون كلا منه قلنا فليكن
تقدمها في الوجود وحده سببا في المنفردة عن المادة والجواب ان المادة هي منشأ
الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والاعراض المادية لها كالزمان
الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما
سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى
غيرها **قوله** تنبيه هذا الحامل لما له الوضع من قبل اقتران
الصورة الجسمية به **اقول** يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا
يقتضيه ذاتها بل انما يستفيد من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على
امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليها انها لو انفكت عن
الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان
اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع

يقول فلو فرضنا هيولى ... الفصل المتقدم بطلق

١٤٠

يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة
بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان
الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع وسيتبين منه انها هي التي تفيد
تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد **قوله** ولو كان لها في حد ذاته
وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم **ه** اي لو كان للحامل
وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي
جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصور جسما
ذا حجم وقد كان حاملا للجسم هذا خلف **قوله** او غير منقسم كان في حد نفسه
مقطع منتهى اشارة **ه** وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على
الاطلاق وغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد به اي الحامل ان كان بانفراده
ذا وضع غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدئ
من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو
انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا
فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض
اشارة تمتد اليه ولا ينفذ وزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم
كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة **قوله** نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا
او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة **ه** اي ذلك المقطع لا يخلو اما
ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في
جهتين وكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير
الثالث سطحا واما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها مقطعا
للاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها
لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها

باطل وبطلان كون احد هذه الاشيا غنيين عن الصور مع تبينها فان الجسم والخط والسطح لكونها
متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل كما مر فهي غير الحامل والنقطة
لايمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزء لايتجزى والحامل لايكون حالا
فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل
بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى التنبيه **قوله** تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا
صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات
وضع مخصوص **اقول** يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها
وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا
هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة
لحقتها وصارت ح ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع
لكان محالا اما ان تحصل الهيولى في موضع من المواضع او تحصل وان تحصلت فلا
يخلو اما ان تحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني من
هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان
لايكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسبة الى
جميع المواضع وكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية
من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة
قبل ان لحقها الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل
واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيرهما وبين الفرق بينهما و
بين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز **قوله** فليس يمكن
ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال
لو كانت في صورة يوجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها
وضع هناك ثم لحقته الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه

لانها

لانها مجردة بحسب هذا الفرض **اقول** هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق
بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان هذا لايمكن لان الهيولى قبل الصورة كانت
غير متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي
حصولها في ذلك الموضع انما كان لان الصورة لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن
هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان
يكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا في موضعه
الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع
هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فعرض
لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء بمادتها
فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى
بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة
لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الغرض الى الفرق
المذكور **قوله** وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة تعينت لها وضعا
مخصوصا من الاوضاع الجزوية التي يكون لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء
الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي
بحسب لحوق الصورة وهناك وضع جزوي لحوقا تخصص اقرب المواضع
الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه
الطبيعي متخصصا بسبب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للماء مما
كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء وانما لايمكن هذا ايضا
لانا جعلناها مجردة **اقول** وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل
الاولوية بحدان لحوق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود
واما بيان الامتناع فهو ببيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي بعضها

كل

الصورة التي تلحقها فهي اذن يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة ومع تستحيل
حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة حيث
لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض
وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على ما
سنذكره انما تقتضي تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره
وذلك لان الحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في واحد منها دون غيره
بعينه اولوية فلاجل هذا خص الغرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في
الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الذي كان الوضع السابق
واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي
ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اي
جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصيص
ذلك الموضع الجزئي بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك
وضع جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فهنا سببان
احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق
وهو سبب لتخصيص الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا
جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو
حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة ويتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى
لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقة واعلم ان
فائدة ايراد النظير سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع
حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحلول في موضع مع عدم اولوية
احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى
والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصيصه باحد المواضع

الاولى

هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل
هنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها
الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصيصها باحدها هو الوجه
في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع ايضا يفيد تخصيص اقرب
الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصيص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح
ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع
دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة
الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة نوعية
مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك
فظهر الفرق اقول هذا الاشكال بر انه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر وانما نشأ من تجويز
اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة لبعض احدها تخصيصها باحد الاوضاع
الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى المتصفة بتلك الاوصاف ان
تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع
الاوضاع واحدة قوله تذنيب فاحدس من هذا ان الهيولى
لا تتجرد عن الصورة الجسمية اقول وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة
الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة
كانت بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون وابطل الاول في
فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل
في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها
لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب
ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين واقول
يحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة

السابق

لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة
بالصورة ابدا و ينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة اى لا يكون
مجردة اصلا و هيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية
قوله تنبيه و الهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخر **اقول**
يريد اثبات الصورة النوعية و هي التي تختلف بها الاجسام انواعا و اعلم ان سلب الخلو ايجاب
المقارنة فمعنى لا تخلو انها تقارن و لما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن
واحدة منها فقط و لا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها
وقتا دون وقت فاورد الشيخ ههنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية
الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما تقارنه من الصور النوعية غير واجب و ان كان
بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا **قوله** و كيف و لا بد من ان
يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك و الالتيام و التشكل بسهولة
او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول ذلك و كل ذلك غير مقتضى
الجرمية **ش** اى و كيف يحكم بخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة
احدها قبول الانفكاك و الالتيام و التشكل التابع لهما بسهولة و هو اللازم للاجسام الرطبة
من العنصريات و ثانيها قبول جميع ذلك بعسر و هو اللازم للاجسام اليابسة من
العنصريات و ثالثها الامتناع عن قبول ذلك و هو اللازم للفلكيات و هذه امور مختلفة
غير واجبة لذواتها فهي انما يجب بعلل تقتضيها و لا يمكن ان تقتضيها الجرمية
المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة و لا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله
كما يتبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى و الصورة و
يجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لان المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام
و يجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول
الفصل و الوصل و غيره و يجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان

الاول

بجعل

يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور **قوله** و كذلك لا بد من
استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين و كل ذلك
غير مقتضى الجرمية العامية المشتركة فيها **اقول** الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او
الوضع و يمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضي
ان يكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او
وضع متعينين تقتضيهما طبعه على ما يجيء في النمط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم
عما تقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين و ذلك الصورة غير
الجسمية العامة المشتركة كما مر و انما لم يقتصر على المكان و جعل الوضع قسيما له
لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان و هو لا يخلو عن وضع
معين و اعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة
قبول الانفكاك و عسره يكون مناسبة للكيف و المقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة
للاين و هكذا في ساير الاعراض و تحقيق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم
بحيث يستحق اينا هو غير حصوله في ذلك الاين و مما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام
مع زوال الاعراض فان السبب المقتضى لسهولة تشكل الماء و لرده الى مكانه الطبيعي و وضعه
الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر و تكعيبه و الفاضل الشارح اورد عليه شكوكا
كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة ليس اولى من اسناد الصور ايضا الى
غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات
في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة و في الفلكيات الى اختلاف فواعلها في المبادي
قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور و الجواب انا مر من
بيان المغايرة بين الاعراض و مباديها و امتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي و
ساير الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا
مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا و صدور

متعينين

الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات والمواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور
فان اعراضه لا يزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لامتناع
ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا
محلا وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من
غير توسط الصورة وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور
اعدادا للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول كمقتضية سهولته فان من الجائز ان يكون صعوبة
القبول عدم السهولة ومبدأ العدم يجوز ان يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية
لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب
اختصاصها بالفلك هو هذه الصورة لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير
معقول بل الواجب ان يكون بالعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وح يسقط القسمة
المذكورة لانها يلزمها لا لانها صورة الفلك لا غير واما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير
معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول
لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية واما الاينية فظاهر واما الباقية فعلى ما تبين
في مواضعها فالامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه
الصورة محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت محلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصورة
مقومة للجسمية فاذن لم يكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر لاعراض
مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب
من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد
والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان يقوم الجسمية بل من شرطها ان يقوم الهيولى
وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر
عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور يقتضي التأثير في الغير
بحسب ذاتها والتأثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والحوز

والعكس

المطلقة

بانضمام امور وشروط مختلفة اليه

اليه

اليه بشرط خروجها عنه وكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير
الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل قوله تنبيه واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل
حتى يتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما تختلف
احواله الى المعينات اقول قد اشار الشيخ فيما مر الى ان
الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في
الوجود عن التناهي والشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها
مع احتياجها اليها يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال
متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا
الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين مما مر اولهما انه لما استدل على ان
الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او
للحامل والزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل صورة لاجل
صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنها واحدا اخره الى ههنا والجواب هو ان اسباب
الاختلافات والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للامور اللاحقة فقوله
ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية اي حتى تتشخص فانه ذكر
ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار
والشكل لا تشابه الكل والجزء فان الكل والجزء لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة
للانقسام قوله بل يحتاج فيما تختلف احواله اي اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال
الى معينات اي مشخصات وفي ذلك لانها لا تحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل تحتاج
الى علل بعد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال متفقة
من خارج تتجدد بها ما يجب من القدر والشكل اقول وكان ينبغي
ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا
لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الا تعاقبية وهي التي تكون وجودها غير دائم ولا

فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في
المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل و
ثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور
النوعية باختلاف الكيفيات حر

اكثرى فان الاشخاص من حيث لا يتماثل تحتاج الى علل يتدرو وجودها ليصير بانضيافها
الى سائر العلل علة لا يتماثل وبريد بالمعينات الاحوال المنفقة من خارج العلل القابلية
وهى القوى السماوية والاحوال الارضية التى هى الصور السابقة والتغيرات الطبيعية لتشخص
والقواسر الخارجة فان جميع ذلك علل فاعلية الصورة واما الحامل فهو علة
قابلية **قوله** وهذا سر نطلع منه على اسرار اخرى **اقول** قال الفاضل
الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار هى اقتضاء
ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية و لا
نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة فى المادة
وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه لوجود
مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم
يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التى تنتظم بانتظامها امور
العالم على ما هو عليه فى نفس الامر **قوله** وهو تنبيه واعلم ان
الهيولى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما لتقوم
ان تكون الصورة هى العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا
او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا
او تكون شريكة لمقيم باجتماعهما جميعا يقوم الهيولى او تكون
لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى و
ليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بالعكس بل
يكون سبب ما آخر خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر
او بالآخر **اقول** يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام
المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال المتثبت
تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة

الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة
الى الاخرى فهذه اربعة اقسام الاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون علة للهيولى اما
علة مطلقة او جزء منها او لا علة ولا جزء علة بل يكون آلة و واسطة للعلة فخرج من هذا
ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى
واقول التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولين
لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضى تلك تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتى بيانه العلم
وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى
ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما عن الآخر لكن الجمهور
لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما
يكون من غير ان يقتضى الارتباط بينهما ثالث ويمثلون فى ذلك بالمضافين وذلك ظن
باطل والشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون احدهما
علة للآخر والثانى ان لا يكون كذلك والا وقد كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل
الشارح لكن العلة القابلية لما لم تكن علة موجبة فهى لا يكون مقتضية للتلازم من جهة
القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذى
بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى
بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التى
ذكرها الفاضل الشارح وبقى القسم الثانى وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على
ان ما يظنه الجمهور فى هذا القسم باطل ونبه على ان الحق فى هذا القسم هو ان يكون التلازم
لارتباط يقتضيه شئ غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه
فهذه هى الاقسام الاربعة المذكورة فى الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال
العقلى الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع الآخر او بالآخر فهذه
هى الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح فى قوله ان الهيولى مفتقرة

في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال في ان تقوم ليعرف
انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف
انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف
انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات المعلول لا كالباري تعالى والعالم قال و
على قوله مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية يعرض للشي
بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذا المقارنتان اعني
مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح ان
يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة
في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة
للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى
اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال
الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى
انها في قيامها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها والشي
يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها
بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما يتاخر
عنها ثم قال وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة
الى حجة لان الذي مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة
فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون
لاحدهما تاثير في الآخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار
فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسياتي ابطال الاحتمالين
واقول اما التلازم المتضايفين فسيتبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير في
الآخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة

مطلقا

قال م

مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القائل لا يقتضي الايجاب في علته والفرق بين الآلة
والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا يكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على
توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة اقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في
منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هي معلوله يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد
الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون لا الهيولى تتجرد
عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الخ اشارة الى القسمين الآخرين مع الشبهة التي
تمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما
بالعلية اولى من الآخر والاشارة بقوله وليس احدهما اولى بان يكون متقاوما به بالآخر من الآخر
بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء
واقول مراده لو كان ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء
من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن
الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الآخر على ما ظنه الجمهور وقوله بل يكون بسبب ما
آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمه لذلك القسم الى قسمين قال ثم ههنا شكان لفظيان
الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون بسبب
خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا
بالبرهان المذكور على امتناع ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان
في الوجود الثاني ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن
الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم و
ان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف
لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف فاقول الشك الاول هو ما ظنه
الجمهور وقد مرت اشارة الى فساده وسياتي بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير وارد
لان الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما قوله اشارة واما

وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد
مع الآخر او بالآخر م

الصور التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاها ولا آلات او متوسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين **اقول** صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرء زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدث جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي واما صور الفلكيات فلا يفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا آلات و متوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المحلول عند انعدام العلل والآلات و المتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا يعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال لا بد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاقسام الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم **قوله** وههنا شيء آخر **اقول** السر دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق لفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصور وذلك ان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد ينعدم وتبقى المادة فعلم انها يحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود يضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منها للهيولى

اى يمكن ان يكون الصور عللا مطلقة او آلات ومتوسطات م

علة واحدة بالعدد تامة مستمرة بالوجود معها وربما شبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصورة المتعاقبة لشخص يمسك سقفا بدعائم متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتأدية الكلام الى اثبات المبدأ المفارق سر في هذا الموضع **قوله** اشارة لا يجب ان تعلم في الجملة ان الصور الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا **اقول** يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصورة النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنا زوالها او ممتنعا زوالها لا يكون عللا مطلقة ولا وسايط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب ان يكون متأخرا عن الشيء سواء كان المتأخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتأخر عن ثالث يجب ان يكون متأخرا عن الثالث وان استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المحلول متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث يبين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغايرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين و اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المعلول في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق تلك المباينة

الضا م

قال ان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي ابا مع الاجسام المستقيمة الحركة م

المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا ينفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان
الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية
وما لا يكون متأخرا عن الشيء هو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل
اما ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي
متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن
الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء له فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف
يمكن ان يقال انه مقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية
علة لهما فهما ايضا غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية
والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل
الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على
الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائدة
وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه
المقدمة اقول وهذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصور ونحن قد ذكرنا ان الصورة
من حيث الماهية لا يتعلق بالتناهي والتشكل بل انهما انما لا ينفك عنها من حيث الوجود
فقط ومعناه ان الصور المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء
في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي
والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا
متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابع ان التناهي و
التشكل من توابع المادة وتقريره ما مر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول
الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها
فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين
فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة

مطلقة

مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدم عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم
ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي ابطلتم به كون
الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة للعلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة
العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها
صورة ما متقدمة على الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى وجب ان يكون صورة
متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى
المتعينة كما مر ونمنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة
لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى
تفسير المتن **قوله** ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود
اقول معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى في قوامها لكانت سابقة
لوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهي ان السابقة بالوجود هي المتشخصة
قوله ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها
موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود **اقول** معناه
ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء
التي هي علل الماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود
ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق **قوله** حتى يكون بعد ذلك
الصورة وجود ~~وجود الهيولى ثم يكون من وجود الصورة وجود~~
الهيولى **اقول** وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك ومعناه على اولى الروايتين
ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة يقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا
حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها
مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل الماهية الصورة وعلل تشخصها
فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها

ثم ان الصورة لما لم يكن من الصورة ما لا محالة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث كك علة للهيولى الواحدة بالعدد ١٢

ان والحاصل انا قد قلنا ان الصورة المتشخصة يمتنع ان يوجد قبل الهيولى ١٧

عن وجودها

للصورة وجود غير وجود الهيولى م

قوله على انها محلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات الشيء وان كان ايضا ليس من احوال المحلولة لماهيته فان اللوازم المحلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود **اقول** قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها محلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت محلولة للصورة لكانت من المحلولات التي لا يكون مباينة عن العلة فان المحلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون محلولة للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس يستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون حقيقة تلك العلة يقتضي ان يصير حالة في ذلك المحلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احوال المحلولة لماهيته فان اللوازم المحلولة قسمان فالمراد ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال المحلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المحلولات المقارنة لعللها قد يكون محلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد يكون محلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه قول الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى محلولة لوجود الصورة التي يزول مع بقاء الهيولى وليس ايضا مراده بقوله فان اللوازم المحلولة قسمان ان المحلولات المقارنة قد يكون محلولات للماهية وقد يكون محلولات للوجود بل مراده ان المحلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفا في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب

وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مفارقا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس يمنع عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفا والظاهر منه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المحلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منها داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة الهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون تلك الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال ان هذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها علة للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا يكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يعد ذلك عنه وجود الصورة ووجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست محلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر

انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة بنفسها مع جميع علل مهيتها و وجودها و
تشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عين وجود الصورة الموجودة المحصلة
فى الخارج وجود الهيولى التى هى معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل
فى الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الترتيب جميعا اشار قبل الخوض فى
بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه فى هذا الموضع فان الهيولى
وان كانت معلولة للصورة فهى غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا
يتاخر عن وجود العلة المتشخصة اى لا يمكن تحصل العلة فى الخارج بدونه لان العلة
اذا سبقت بوجودها بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها واشار
الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اى مع انها معلولة
غير مباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على
الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذى ساق البرهان
اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول
المقارن يجب ان يكون معلولا للمهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشئ معلولا
للوجود ومقارنا له فى الوجود بل قد يكون الشئ معلولا للمهية ومقارنا للوجود
كالفردية للثلثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لمهية الصورة مطلقا
فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لمهيته على ان المعلول المقارن لا يجب ان
يكون معلولا لنفس المهية فى جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة يكون المهية جزءا
منها او شريكة لها كما ذهب اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليس
من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم
الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد يكون غير مباينة ولم يكن
شئ من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين
من المعلولات اعنى المقارنة والمباينة فى الذهن والخارج معا بقوله فان

اللوازم

اللوازم المحلولة فهمان كل قسم منها داخل فى الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم
البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل
وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال فى هذه المسئلة
قوله لكن قد علم ان التناهى والتشكل من الامور التى لا توجد الصورة
الجرمية فى حد نفسها الا بهما او معهما اقول قال الفاضل الشارح معناه
ما مر فى المقدمة الثالثة قوله وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك اقول قال و
معناه ما مر فى المقدمة الرابعة قوله فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به
او معه تتم وجود الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى وهذا محال
فقد اتضح انه ليس للصورة ان يكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق اقول
وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله ما به او معه تتم وجود الصورة ان التناهى والتشكل كانا مما به
تتم وجود الصورة لا مهيتها فهما غير متاخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه و
الا فى ظاهر قوله وهم وتنبيه او لعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا
اليها فى ان يستوى للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة فى الوجود
سابقة فيكون الجواب انا لم نفض بكونها محتاجا اليها فى ان يستوى للصورة
وجود بل قضينا بالاجمال انها تحتاج اليها فى وجود شئ يوجد للصورة
به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل اقول قال الفاضل
الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا
بالتناهى والتشكل او معهما وهما يحتاجان الى الهيولى فيلزم ان الصورة محتاجة الى الهيولى
بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج اليه الشئ وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون
وتلخيص القول فيه يستدعى تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقايل ان يقول انقول بان الصورة
محتاجة الى الهيولى ام لا تقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى
لانه يلزم من القولين كون الصورة متاخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة

لا يحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطل ما حكيت السابقة واقول انه يدل
الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي
متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها و
تحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوى للصورة وجود
اي لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها الحالة العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها بل
قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شئ يوجد الصورة به او معه اي قضينا
ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود التناهي والشكل الذين يتشخص ويتحصل الصورة بهما او
معهما موجودة لكون الهيولى قابلة لهما فاذا هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى
الصورة المتصفة بذلك الشئ من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة
ثم تخبص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر
من غير ان يلزم الدور على ما قلناه **قوله** اشارة وانت تعلم ان الصورة
الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم يبق المادة موجودة
فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان نقول ونقيم
البدل ايضا بالهيولى على ان يكون الهيولى قامت فاقامت لان يقوم
فيقيم متقدم بقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك
ان تدبر الاقامة **اقول** يريد بيان كيفية تقدم صور العنصرية على الهيولى و
امتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال
الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان
يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان يقال الصورة
محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها
عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية
اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون

بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك
فالشئ الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة
بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود
المادة بذلك البدل صدق ان نقول انه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشئ
ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة
مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهو معنى قوله
وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى
لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كان كذلك استحال تقدم الهيولى على
الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان
للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو ان قوله فمعقب البدل مقيم للمادة
لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما و
اذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين آخر و
شكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا
مقومة فعلمنا معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك
لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة
على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا ينعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة
لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا
بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه
بقوله على انها محلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن قد حصل
من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من
غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة
لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى

[ذ]كره بعد اي الشيء الصورة اي رشح بـ...
اي واسطة الصورة اي اصله عقيب الزائلة

كانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة ح

من يكون بان كلام الشيخ ناقض

للمادة م

الذي

قائم فاقام تقدير

واما الشك الاول الذي اورده الشارح الفاضل فينحل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى

فانها محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الثاني فليس بوارد
لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده و
تشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين
ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ومن حيث هو اين معين يحتاج الى الجسم معين واما قوله
ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة
بانها مقيم للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم
صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض
اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة
لجسميتها ولذلك سميت مشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا
ان محقق البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس بنتيجة لما ذكره لان
الذي ذكره لم يقتض الا كون محقق الايون مقيما للجسم المتشخص بالايون وذلك لا ينافي
اقامة المادة بالصورة قوله اشارة ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد
منهما يقام به الاخر فيكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر
وعلى نفسه اقول يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة
في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما
بالاخر او مع الاخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبدأ بما يكون اقامة
كل واحدة منهما بالاخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع ايضا اليه ولفظ
الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي
اوردها قوله ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر
ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد
منهما وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر
فلذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم وجود الاخر وذلك متأد بان

بطلانه

بطلانه اقول وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الاخر وحمله الفاضل الشارح على
القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى
الاخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين الذين يوجد مع الاخر
لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث هو ذلك الاخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به
اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الاخر وان تعلق فلذات
كل واحد منهما تأثيرها في ان يتم وجود الاخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه
والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى
ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه
يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض
الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر
وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم عليه
الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في
ابطاله الى البرهان وكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا
معا مع انه ليس لواحدة منها حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت
الى الاخرى لتأخرت عنها فلا يكونان معا وللزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان
قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصاره في الاضافات مفتقرة
الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع
عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير
محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي
واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل ولا
الاحتياج بينهما دائرا كما الزمه بل ههنا ذاتان افاد شيء ثالث كل واحد منهما
صفة بسبب الاخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد

منهما محتاج لا فى ذاته بل فى صفته ملك الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا حمل
الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة
لا فى كلها بل فى بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى
فظن ان الاحتياج بينهما دائر ولا يكون فى الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما
على وجه الاحتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك
ان المعية التى تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هى معية
عقلية معناها وجوب تعلقهما معا وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه
وهو تعلق كل واحدة منهما بالاخرى من غير دور وتخالفه من وجه وهو كون الصورة
اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن
ان تعلقا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة الى بيان وجود ها
الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما فى سائر انواع المضاف
المشهورى **قوله** فبقى انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن
الهيولى والصورة لا تكونان فى درجة التعلق والمعية سوا
اقول قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين
بالآخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا بطل القسم الاخير
ثبت الاول وهو الذى قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هى كون الصورة علة وآلة
وواسطة وشريكة للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقى واحد وهو كونها
شريكة للعلة **قوله** وللصورة فى الكائنة الفاسدة تقدم
ما فيجب ان يطلب كيف هو **اقول** انما خص الفاسدة الكائنة
بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية فى جميع
الاحوال ابعد وكيفية التقدم هى ما صرح بها فى الفصل التالى لهذا الفصل و
هو انها تشارك شيئا آخر فى العلية والتقدم على الهيولى من حيث

هى صورة معينة

هى صورة متعينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى **قوله** اشارة انما يمكن
ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان يكون الهيولى توجد عن
سبب اصلى وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى **اقول**
لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به فى هذا
الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب ظلمه فى الفصل السابق وبين ان الشئ الذى يشارك
الصورة فى العلية ما هو وهو الذى سماه سببا اصليا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المحفوظ
بوحدة الحقيقة على ما مر وايضا لانه الذى يفيد اصل وجود الهيولى فان الصورة لا تفيد الا اخراج
الوجود المستفاد منه الى الفعل متعينة وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن
المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والاتحاد لبعض المحالات وقد يسمى عقلا كما سيجى ذكره و
بيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور وسماه معينا
لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى
ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور
المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية فى تعقيب الصور لان حصول الاستعداد
لا يكفى فى وجود الشئ فان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك
الى مفيض لاصل وجود الصور كما ذكره هو ايضا فى كلامه وجه الاحتياج وهو السبب الاصل لجنس
على ما سيأتى بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب من المقدار
والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هى مجموع ذلك فالمعين ان حمل على
علة الصورة فينبغى ان يحمل عليها باسرها وح يكون السبب الاصل ايضا داخلا فى المعين من
وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هى صورة ويكون تقدير
الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون
فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط
والثانى بتوسط المعين الذى هو الصورة فهو اصل فى العلية مطلقا وعلى التقديرين

جميعا فقوله اذا اجتمعا ثم وجود الهيولى بريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستتم الوجود على ما مر فاذن الصورة المتعاقبة شريكة للسبب الاصل في افادة الهيولى بما يشاركه الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما تخالفهما من الاحوال النوعية **قوله** وتتشخص بها الصورة وتتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلاما غير هذا المجمل **اقول** قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة متشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لانا لا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الآخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى المهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما يصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا يحتمل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها يحتمل ان يكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة

والثاني

والثاني ان ذات الهيولى هو القابلية حقيقة والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا للتشخص وقد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها سقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه يذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى المهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية **قوله** وهو تنبيه اولعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتاخر والذي يخلصك من هذا اصل نحققه وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفعت المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجودهما **اقول** لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى

الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس
احدهما بالتقدم او التأخر اولى وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي
التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها والجواب ان التلازم في الرفع
انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات
اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب
الوجود ايجاب العلة مما يوجد بهما معا اقدم من وجود المحلول **قوله**
تذنيب يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما
لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحال **اقول** الجسم
الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة
حال العنصريات ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هناك
ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم
واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان
القابل لا يكون فاعلا فاذن هو الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة
او آلة او جزء علة والاولان باطلان لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما
علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات
الا في شيء واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليه بان
قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها
بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا
وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكره في العنصريات هذا البيان
العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال
فيهما واحد واقول وقد يتفاوت الحال فيهما ايضا لشيء آخر وهو ان استعداد
الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي

اقدم من ايجاب المحلول وجود العلة

العنصريات

ارتفع الهيولى والصورة في العنصريات وفي الهيولى والصورة في الفلكيات

العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما
لا يختلف بهذا التفاوت **قوله** تنبيه الجسم ينتهي ببسيط وهو قطعه
والبسيط ينتهي بخط وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه
اقول الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط و
يتصل بها في التشبه نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد
ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض و
النقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك
ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط
النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي ولذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام
ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية
فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله والجسم الطبيعي انما
يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيط اثبات البسيط اولا و
كيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في
جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو
واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط
وهو المسمى بالبسيط وكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد
مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير
ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط
ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل
نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري
فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به يتناهى
الجسم واقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور او لها ماهية السطح الذي هو المقدار

الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه ذات

معروض البسيط

الجسم

المتصل ذو البعدين وبانها عدم الجسم بمعنى نفاذه وانقطاعه وانتهاؤه لا العدم المطلق وبانها
اضافة عارضة الى الجسم وانما يدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم
للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر
عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية **قوله** والجسم يلزمه السطح لا من
حيث يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا
كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل في تصوره جسما ولذلك قد
يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه
اقول قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان تصور
الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم
اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة ماهيته عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم
يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما
مكتسبا بحدود مشتملة عليهما او لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما
دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء
في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور
باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة
على الآخر فان الابعاد المأخوذة في حد الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل
على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم
فتبين الشيخ انهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي
المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وكون ذي التناهي
جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فتبين انهما ايضا ليس كذلك لانفكاك تصوره عن
تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته
كالمادة بالصورة وحصة النوع من الفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني

اما

يمكن ان يعرض للجسم

اما الاولان فلما مر واما الاخير فلما سيأتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا
على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي
ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة
عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل
عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتأخرة عن السطح يمكن ان يكون
سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته
للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح فيقتضي كون النهاية من المضاف
الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم
انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة مفردة
وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه
سببا لعروض ذلك العارض لمعروضه فان تلك الاضافة لا يعقل الا بعد العروض
فانظر الى هذا الرجل الفاضل يخبط في كلامه ولا يبالي اين يذهب وما حققناه من قبل و
هو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم
يعرض لهما الاضافة باعتبارين مزيل هذه الشبهة **قوله** واما السطح كسطح
الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور و
القطبان والمنطقة فيما يعترض عند الحركة والخط المحيط الدائرة
قد يوجد ولا نقطة **اقول** يريد بيان ان لزوم الخط السطح والنقطة للخط ايضا
بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان نعرف اولا
الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في
داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والدائرة
سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى
ذلك متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في

وكالمحموم مثلا فانه متعفن الاخلاط في الربع ومتعفن الاخلاط
علة لثبوت الحمى في الشخص المحموم صورة بشكل هذا الشخص
محموم لانه متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم
فهذا الشخص محموم ١٢
هذا الشخص محموم وكل محموم متعفن الاخلاط
هذا الشخص متعفن الاخلاط
ان قلت العارض علة للسطح بالقياس الى الجسم من عرض
الجسم ثم عرض السطح ...
الشبهة بالكلية ١٢
يعرض

الجانبين الى المحيط قطر بهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين
هو محيط الدائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة
حدث عليها نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي
اعظم الدوائر على سطح الكرة التي تتساوى جميع النقط المفروضة عليها من القطبين و
قد تبين من ذلك ان الخط والنقط انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين اما
القطع واما الحركة **قوله** واما المركز فعند ما يتقاطع اقطار وعند
حركتها او بالفرض وعند ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة
في الثلثين وسائر ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا ثلث ولا سائر مفاصل الاجزاء
في المقادير الا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية واذا
سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه لا يتأتى ان
يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه
يتأتى قسمته فيها **اقول** يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد
اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما
يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما يقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة
في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود
مركز في وسط الدائرة كوجود النقط في ثلثيها اي كما ان موضع النقطة في الثلثين
متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع
فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج
الى الفعل الا بسبب الاعراض والفرض كما ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لا شك ان
امكان حصول هذه النقط حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض
ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز
ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه

ان تحقق الخط والسطح والنقطة انما يكون في الكرة والدائرة مثلا موجودة بالقوة ولا يخرج الى الفعل الا بسبب التقاطع والحركة والفرض سلمه الله

الاحوال

الاحوال وكذا القول في سائر النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من
ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة
ايضا لا توجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه
بل يرتفع بان لا يفرض في الدائرة ان لم نفرض فيها شيء لم يلزم فيها شيء مما ذكره وهذا حكم لا يختص
بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منصف ولنصفه منصف الى حد ما وهي متمايزة في نفسها
عن سائر اجزاء الخط الا انها متمايزة بالفرض ولا يرتفع بان يقول انها لازمة وان لم يفرض
لان تصور المنصف فرض فضلا عن النقط به **قوله** وانت تعلم من هذا ان الجسم
قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حققوا هذا
اهل التحقيق واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل
الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم في التصوير والتخييل الا ترى
ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما
خط او سطح فكيف يتكون ذلك بعد حركتها **اقول** افاد ههنا ان هذه الامور
كيف تترتب في الوجود وان الذي بخلافه لتفهيم المبتدئ من شيء غير حقيقي بل هو تخييلي
فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح **قوله** تنبيه ما اسهل ما يتأتى لك
تأمل ان الابعاد الجسمانية مما تعجز عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم
واقف له غير منتح وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور و
الاعراض **اقول** يريد امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي كون هذا الحكم
اوليا وهذه المسألة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد هذه المسألة ههنا
لتعلقها بالمقادير ولتأتي الخلا عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له
غير منتح عنه تذكير للاستقراء الذي كثيرا ما يستعمل في الحكم الاولي في مبادي التعلم وبما ما له
فان من يتوقف في هذه عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك
للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض لا حصة لها في الحجم الا بالعرض والابعاد

التخييل

اراد اولا

ان الخط يحدث بحركة النقطة والسطح بحركة الخط والجسم بحركة السطح

عنه

منه

فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض

الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين يجتمعان هما اعظم من احدهما
فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي الكل مساويا بالجزئه واعلم ان النقطة
لاحصة لها في العظم فلذلك لا تمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد
والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح
ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط و
لذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي
فمن يحكم بان هذا الحكم المشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير
قوله اشارة انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية
وتارة متقاربة وتارة متباعدة وقد تجدها في اوضاعها تارة
بحيث يسع ما بينها اجساما محدودة القدر وتارة اعظم وتارة
اصغر فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة
كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها
اختلافا قدريا فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو
ايضا بعد مقداري ليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسم
اقول يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة يزعم انه لا شيء محض وفرقة
يزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون
مكانا لها قال الفاضل الشارح نعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما
يلاقي واحدا منهما واقول هذا التعريف للخلاء الذي بين الاجسام وهو الذي يسمى
بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة
الاولى بان فرض فيه اجساما مختلف ابعاد ما بينها ليتقدر الخلاء الواقع بينها بها فان
اللاشيء المحض لا يمكن ان يتقدر لشيء اصلا ثم بين ان الخلاء والذي يقع بين تلك الاجسام
قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه يتجزى على الحدود المشتركة واضاف

الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اي البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني
الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس شيئا محضا كما زعمت الفرقة
الاولى وان كان جسما كما زعمت الفرقة الثانية **قوله** تنبيه واذ قد تبين
ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية
لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا
سلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد
مفطور فلا خلاء **اقول** يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك
باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد
المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية
لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا انضاف الاولى الى الحكم المذكور صار بعد الخلاء
بعدا متصلا والبعد المتصل ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك
بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار بعد الخلاء بعدا متصلا و
البعد المتصل ذو مادة يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت
له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن
ذلك بقوله واذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينها اي من الخلاء ولم يثبت لها
اي للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه
لم يستعمل فيه مقدمة لم يتبين قبله **قوله** اشارة ولعل بما يناسب ما نحن
مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا
في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان
من المحال ان تكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لا شيء
فتبين ان للجهة وجودا **اقول** يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان
يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة انه

كما سيتحقق نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلا
يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط
والسطح فهي تناسبها واستدل الشيخ وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد الحركة
المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو
موجود **قوله** اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع بنحو لا
الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات
لوضعها تتناولها الاشارة الحسية **اقول** يريد بيان ان الجهات ذوات
اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك
القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك و
المتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين
وان كان بينا بحسب التصديق فان لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو
ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية **قوله** اشارة
لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد يأخذ
الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا
اليها ثم هي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت
منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك
فلم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك
عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان
يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فبين ان
الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد و جهة
للحركة فبحث الآن ان يحرص على ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف
في الطبع وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية **اقول**

يريد بيان ماهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان الماهية
فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي
على ما حققه طرف للامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك بوجوب تناهي الامتدادات فطرف الامتداد
بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر
ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة
قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى
ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح
الا بالقياس الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة في
الشيء المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة وليعود القسمان الاولان والا فيجاز ان يكون
جهة الحركة هي المسافة التي يقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة **قوله** وهم
وتنبيه لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك
المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد بعد البياض فان اختلج هذا
في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما تشككت
به غير ضائر في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يحصل الجهة
مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه او القرب منه
بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن
وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لو كانت تحصل بالحركة لها وجود
كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك
غرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلوه هذا الفن من الكلام
اقول الوهم هو شك في كبرى احدى القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا
المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا
كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب

النمط الثالث في الجهات واجسامها الاولى والثانية

عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كانت وهو ان يقال المتحرك في الاين لا
يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني الزام الشك
غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة تكون موجودة
ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا لان نثبت كون الجهة موجودة
ذات وضع وهذا جواب جدلي غير برهاني ولذلك قال عليه ان الحق هو الفرق

قوله النمط الثالث في الجهات واجسامها الاولى والثانية

اقول الاجسام ينقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها
الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية **قوله** اشارة
اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق و
السفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال
فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنتحرّ عما يكون بالفرض واما
الواقع بالطبع فلا تتبدل كيف كان ذلك **اقول** يريد اثبات جسم محدد
للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تقريره لما كانت الامتدادات
التي تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير
وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنان منها طرفا
الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت و
الفوق منهما ما يلي رأسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي
ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الاغلب و
الشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العمقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته
بالقدام والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في ساير
الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب
وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات

التي

التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى
نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان
الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا
لبعض المتقدمين واما المضلعات فتحديدها عدد حدودها النقطية والخطية
والسطحية ان سميناها كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا
المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة
طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات بل الامتدادات هي اطراف
السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق و
السفل والى ما يتبدل به وهي الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق
قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع
فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس
الفوق والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله
تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل
الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا
والشمال يمينا وكذا في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا
الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام شخصين
على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي رأس احدهما ما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان
ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الرأس و
القدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي
الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض هو الذي
يلي القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب
الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى

جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق
والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان
الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يليها فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولى لان
اتصاف الفلك بذلك انما يكون لسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية للفلك على وجه
التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والآخر سفله و
ذلك شيء لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال
فلنحد عما بالفرض اي فلنتجافى ونعرض عنه لان الامور الفرضية لا ينضبط **قوله** ثم من
المحال ان يتعين وضع الجهة في الخلا وملاء متشابهة فانه ليس حد
من العشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن
ان يقع بشيء خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد
الواحد من حيث هو ذلك فانما يفترض منه حد واحد ان افترض وهو
ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي في
الطبع فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من
حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون واحدهما
محيطا والآخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينين واذا كان احدهما
محيطا والآخر محاطا به دخل للمحاط به في ذلك التأثير بالعرض وذلك لان
المحيط وحده يحدد طرفي امتداد بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد
الذي يحدد بمركزه سواء كان حشوا او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا
كان على الوجه الآخر يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد
به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا حدا معينا ما لم يكن محيطا
ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذاة دون اخرى ممكنة الا
لمعنى يجب ان يكون له معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا و

بدور

يدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فبين ان تقرير الجهة وتحديدها
انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث يحال تما
موجبة لتحديدين جهتا بليين وما لم يكن الجسم محيطا يحدد به القرب و
لم يتحدد به ما يقابله **اقول** تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان يقول قد
ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعها اما
في شيء متشابه خلاء كان او ملاء واما في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية الحدود
المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيها بالفرض غير متناهية
وكون الجهتين بالطبع وكون الجهتين بالطبع اثنتين بحسب فاذن الثاني حق وهو
ان يكون ذلك التعين بشيء مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء لا محالة
يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا
او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا اما من
حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد
لا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك
اللتان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث
هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا
بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم
نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما
بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط
وحده كاف في تحديد امتداد بين القرب الذي يحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد
بالبعد عن محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا
من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فباطل لوجهين
احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن

لا يتحدد الجهتان مخالكل واحد منهما قلنا ان المحدد يجب ان يتحدد جهتين منحا والثاني ان
لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه
في جهة من تلك الجهات وعلى بعد منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في
جهة اخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن
بحسب العقل وان امتنع فلمانع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسما ثالثا
ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات ام دون اخرى وعلى بعد معين
منهما كالكلام فيهما فان علل بذين صار دورا والا تسلسل فلما بطل هذا القسم
ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه يتفق
بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديد بين متقابلين كما مر فاذن محدد
الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات **قوله** اشارة
كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده لا يكون
موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لانه قد يفارقه ويرجع اليه
وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان تتحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب
جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم
تقدم في مرتبة الوجود على هذا بعليته او على ضرب آخر **اقول** (بعلية)
يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام
التي يجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان
لا يكون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه
ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون
مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة
يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي
لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة

لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون ذلك التحدد
بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع و
يعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا
في جهة حالتي المفارقة والمعاودة ثم توجد بعد فهو اما متأخر عن الجهة واما مع الجهة (والجهة م)
معيته امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه
متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتأخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم
متقدم وعلى المحلول ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى
فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع فيه اما في الكتاب وظهر منه
ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان
قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما (الاينية م)
يتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه
قلنا الجهات لا تتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي
والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان في الامكان
البرهان على تناهي الامتدادات كاف في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات
وايضا لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالفرض واعلم
ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث
كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر
كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم (فهو كون الاجسام ذوات جهة)
لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات
الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو
محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة
بعد امتناع تأخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة بل يجوز ان يكون متقدما

عليه لا وذكر الفاضل الشارح ان الالبق بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوى
ليس علة للمحوى انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلا مقارن لوجود ذوات الجهة
فان تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلا عنه والمتأخر عن الشىء ممكن
معه فاذن عدم الخلا ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلا ممكنا في
ذاته ممتنعا بغيره **قوله** ثم نبين فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات
اما على الاطلاق فيكون له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس
محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه **اقول** يريد ان يثبت
اثبات محدد الجهات في كونه غير ذى جهة بيان سائر الاحوال فيقول في تقرير
الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن الجسم
المحيط بالجسم ذى المكان والمماس له وذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على
معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض الجسم بسبب
نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة
عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة
بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة
اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا
قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى
ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع
ولكن بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض بحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء
الخارجة عنه فلا واما القسم الثانى فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذا
تبين هذا فقد تبين فيما مر ان محدد الجهة محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما
ان يكون محيطا على الاطلاق فيكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه
واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا

بغيره

بغيره فيكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد
لا يجوز ان يفارق موضعه ويجاوزه **قوله** ولعله لا يكون المحدد الاول
الا القسم الاول فان كان للقسم الثانى وجود فيتحدد بالاول موضعه و
يتحدد به موضع الثانى ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات
الحركات المستقيمة **اقول** معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد لا يكون الا المحيط
المطلق ثم ان كان للقسم الثانى وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اى ان كان محدد محيط
بالمحدد ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثانى ووضعه ثم
يتحدد بالثانى جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكيك لان غرضه
تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى
تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان
المحدد الاول الذى لم يتحدد جهته قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على
ما عرض به وذلك لان المحاط الذى له موضع متحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره
فان محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص
به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محددا الموضع غيره وح لا يكون هو المحدد
الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما
كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثانى في قوله
فان كان للقسم الثانى وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده
لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثانى لانه تالى المتصلة
التى اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع هو المقولة لان
وضع الثانى بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون
بمعنى التحيز لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذى له موضع الا
بحصوله في الموضع وقال الفاضل الشارح سبب التشكيك ان الجهة على

المحيط المطلق

ليس يكون محدد الجهة متقدما على وجود اجسام ذوات الجهة

وهو محال م

محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان م

ايضا

الاول م

ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس الشخص فليكن انتكاسه

كون المحدد هو المحيط الاول انه كاف فى تحصيل جهتى البعد و القرب و دخول المحاط فى التحديد
يكون بالعرض على ما مر و عليه شكان اولهما ان هذا انما يستقيم لو كان الاول متقدما على
الثانى حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية احدهما اقدم فانها
مسندة الى ما هى اقدم لكن الشيخ سيبين فى النمط السادس ان الحاوى ليس باقدم من
محويه و الا لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوى اولى بالتحديد من المحوى و
ثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه فى الوجود لا يكون محددا للجهات الحقيقية
مثلا لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر الفلك القمر و الاول باطل و
الا لكانت النار فى حيز ما ابدا بالقسر و الثانى يقتضى ان يكون فلك القمر هو المحدد
لمقعره الذى يطلبه النار قال و لاجل هذين الشكين تشكك فى كلامه و لولا الشك
الثانى لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم و اقوى
و لاجل ذلك ذهب الشيخ اليه و اما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بذلك الاولوية و اقول
اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر و سيأتى لبيان آخر و اما الشك الثانى فليس
بوارد اما اولا فلانه يقتضى ان يكون محدد جهة الهواء هو النار و محدد الماء هو الهواء
و هو مما لم يقل به قائل و اما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو
مكانه الطبيعى فى جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة
كالارض او لم يكن كباقى العناصر و لذلك كانت الجهات فى الامكنة الطبيعية اكثر و ليس
يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذى هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق
فانه على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار و يصعد فى فلك القمر
حكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق و لا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله
فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق و اما قولهم الخفيف المطلق هو الذى يطلب
جهة الفوق على الاطلاق بل فوق العناصر فقط و الفاضل الشارح اورد المتن فى
هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثانى وجود فيتحدد بالاول موضعه و يتحدد به موضع

كون المحدد هو المحيط الاول فقط

ان كون العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعى و جهة من الجهات

بالطبع اثنتين

فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق

الاول

الثانى

الثانى و وضعه ثم يتحدد لتحدد ذلك جهات الحركات المستقيمة و فسره بان المحدد ان كان
غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت و يتحدد به موضع
ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد لتحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات
المستقيمة و ذلك يقتضى ان يكون الثانى فى قول الشيخ موضع الثانى اى الثانى المحيط
قوله و يكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما فى رتبة
الابداع **اقول** اى خليق بالمحدد الاول ان يكون فى ترتيب الابداع متقدما و هو بان
يكون الوسائط بينه و بين المبدأ الاول تعالى ذكره اقل ما بين سائر الاجسام و بينه و ايضا
بان يكون ما دونه محتاجا اليه فى تحدد مكانه و لا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه فى
تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سيذكره فى النمط السادس و الفاضل الشارح
ذكر اقسام التقدم و بين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا و لا بالعلية لما
سيأتى فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع و بقى ان يكون متقدما
اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر **قوله** و يكون متشابه نسبة وضع ما
يفرض له اجزاء فيكون مستديرا **اقول** المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا
من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون فى جهة من الاشياء
الداخلة فيه دون جهة يقتضى امتناع تاخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه و يلزم من
ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض و يجب ان يكون
نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى البعض و جميعها الى المركز و هى التى تلحقه الوضع
بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم
من اختصاص القرب بجهة و البعد بغير جهة البعيد و بعده اختلاف جهات اجزاء المحدد
و يلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هذا خلف و تشابه اجزاء الشئ فى الوضع
هو الاستدارة فاذن محدد الجهات كرى الشكل **قوله** اشارة الجسم البسيط
هو الذى طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى و طبائع **اقول**

الصورة نوعية واحدة

مستديرا

ما ينسب اليه

يريد بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معان
وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها انها مبدأ اول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات
لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية
والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا يكون مبدأ للحركة والسكون
مقابل مع انضياف شرطين بها عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما
يتحرك ويسكن بها وهو الجسم يحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادي
لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادي لحركات ما هي فيه
كالانماء مثلا الا انها يكون مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسل الميل بين
الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ اول لانه بمنزلة آلة لها ويراد
بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها يحرك لا عن
تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه توجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس
الى المتحرك وهو انها يحرك الجسم المتحرك لذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم
لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها
لا يصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها يحرك
الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض
والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يراد
في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وح يتخصص المعنى المذكور بما
يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما
بارادة او بغير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة
هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية و
بارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة
واما القوة فقد ذكرنا انه مبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره

وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا
عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان متغايرتان
قول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام
اي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحدا لا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان
الطبيعة الواحدة قد يتكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا
بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اي لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة
وطبيعة اخرى يتركب من جملتها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط يكون طبيعة الاجزاء
والكل جميعا شيئا واحدا **قوله** والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة و
الاشكال وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف **اقول** ههنا اعراض
لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة
الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا ما على ما سيأتي في الفصل التالي لهذا الفصل والطبيعة
الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها
بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك **قوله** فالجسم البسيط لا يقتضي
الا شيئا غير مختلف **اقول** هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط طبيعته واحدة والطبيعة
الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف وقال الفاضل الشارح هذا الحكم ليس بنتيجة لهما لاحتمال ان
يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان
البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم
واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية
يصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس وهي ان طبيعة الواحدة لا يصدر
عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى
القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون
ذا قوة حيوانية **اقول** اشارة الى انك لتعلم ان الجسم اذا خلي و

طباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بدّ من وضع معين و
شكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك **اقول** يريد بيان ان
الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة يقتضي ذلك وانما خص البيان بهما
لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل المتشابه وسائر الاعراض
المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا يخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال
ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له
وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول
الفلكيات والطباع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غريب لان التأثير
الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا كتأثير الحرارة والاناء الملك في الماء
فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل
معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة
الخاصة المطلوبة اثباتها وفي بعض النسخ ان لم يكن له بد من وضع معين وعلى
تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض
لا الذي المقولة التي تعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح
على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان
محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب نسبة
الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى
الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة
في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع
على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طبايع الجسم مبدأ استيجاب ذلك وذلك
لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض و
السبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا

لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فالسبب غير
خارج وهو اما ان يكون امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة
تختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع
المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن
في طباع الجسم الشيء هو مبدأ استيجاب الوضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك
ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل
المعين ربما يلزمهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما
عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما لزال عند زوالها لكنه لما كان مبدأ
للاستيجاب كان في جميع الاحوال يستوجبهما **قوله** وللبسيط مكان واحد يقتضيه
وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما
اتفق وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد
اقول لما فرغ من بيان ان جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل و
بدأ بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا
واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك و
السبب الذي يقتضي تجزيه المتمكن يقتضي تجزيه المكان فمكان الجزء هو مكان الكل واما
المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب لو طلب المركب اذا حصل يقتضي وجود
الخلا حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك
المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي زيادة
في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط بعينها ولذلك
لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون
احد اجزائه غالبا على الباقية على الاطلاق او لا يكون وفي الثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء
التي امكنتها في جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية وح يكون

تلك الاجزاء منها غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان
القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا
غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا غالب فيه جزء
لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي
المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاؤه ثمة كالحديدة
التي تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات
عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل
جزء منهما في مكانه فانهما يفترقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا
على وجه يكون كل جزء منهما في مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويتقفان بالضرورة هناك فالتوقف
في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب والمركز وانه الاولى اصح لان الشيخ تقدير
الاخير كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك ان اقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد
بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان كل منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه
ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه **قوله** و
يجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيأته
في مادة واحدة عن قوة واحدة **اقول** ولما فرغ عن بيان تفصيل المكان
شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك
وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تأثير الفاعل الواحد في القابل
الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف باختلاف انواع النبات والحيوان والكلام
في ذلك يستدعي بسطا فهو من مباحث التركيب البق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة
للبسائط دالة على اختلاف طبايعها فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها
في طبيعة واحدة قلنا على المحلولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة اما على المتشابهة
فلا يجب ان يكون متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المحلولات فان قيل يلزم

على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة يمكن استنادها ايضا الى الجسمية المشتركة
فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة فمتاخرة عن المقادير التي
تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع وللقايل ان يقول فما بال اجزاء
الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زالت بالقسر وسببها ما لحقها
من الحرود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك
الشيء والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت
كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها اقتضاؤها الشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطبعها
لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن
العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها
عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع
استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا يقتضي مواضع واشكالا
معينة مع استحالة خلوها عنها والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب
الوضع الذي هو هيئة بسبب نسبة الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا
بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر الذي ترتكز فيها التداوير والكواكب من
الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول
ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول
يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط
الذي في المحل المركب وان كانت مركبة فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض
يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسائط الاجسام
ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن
الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى
العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل الفاعلية

وفي قطر منها النباتية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه القطرة انما يتصل بصورة كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صورة اجزائها العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في القطرة الاولى بعض الافلاك المستدير صورة كمالية تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في الحقة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاولى متمم او تقرة منصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها و تركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حكم التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه يفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالآلات لها ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال **قوله** تنبيه الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه **اقول** يريد بيان اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف

كانت

كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدا وكان صدور حركة معينة منها دون غيرها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الابلية يحس به الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا اسكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس به الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف **قوله** وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره ما يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء البرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول **اقول** لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند انبعاثه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما يختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفه وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك لكون الاضعف اكثر امتناعا

حركة ما عدا الاختلاف

اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او لتخلخله الذي
لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة
وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي
توجها الى مقصدها ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما
التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا فكان
من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم
حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة شخص في السفينة بنفسه بالذات وبحركة
السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كالحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله
بالذات في يخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرأ
على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب
القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم يأخذ الموانع
الخارجية والطبيعة معا في افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل
القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من
الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تحدث الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الباقية فيها او تشتد
الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج
الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من
طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى
القسري وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع
الميلين وابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حال صعوده
وهبوطه ويمثل ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء
لتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون
ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة

اميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة اميل الى تلك ويسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا يسمى
باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك لا يجتمع في الجسم ميلان
بل يكون ابدا ذا حال بين الميل القسري والطبيعي الشديد وتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة
بالمنسوب الى الطبع وتارة يعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان
فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده
كالحرارة افناءه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه
عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب افناءه وعند خلو الجسم عن الميل مخالف
ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يحقق ليندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما
يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين
في الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويين ممتنعا قوله
وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع اقول لما كانت
الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى
السفل وهو الثقل وهما بسيطان واما بعض النفوس النباتية والحيوانية يكون لحركاتها
وجهات حركاتها قوله فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له
فيه ميل لانه انما يميل اليه بطبعه لا عنه اقول لما كان الميل الطبيعي الى جهة
انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود
اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم
يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا
وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه
الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز
العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شيء من الارض في مكان الطبيعي بل كونها في مكانها
الطبيعي لان مكانه ليس خارجا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله و

هذا رمكانه جزأ من مكانها **قوله** ولما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع للجسم
عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ **اقول**
لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وتبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد
ان يبين حالهما عند تعارض السببين واشار الى الاختلاف المذكور لبنا ما يجي من الكلام
عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال الحادثة عند تقاوم
السببين كما ذكرناه **قوله** اشارة الجسم الذي لا ميل فيه لا بالفعل و لا
بالقوة لا يقبل ميلاً قسرياً يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسراً
والا فليتحرك قسراً في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلها في تلك
المسافة آخر فيه ميل ما وممانعة فتبين انه يتحركها في زمان اطول
وليكن ميل اضعف من ذلك يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك
المتحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زماني ذي الميل
الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر
مثل مسافته فيكون جركنا مقسورين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع
فيه متساويين في الاحوال في السرعة والبطؤ هذا محال **اقول** يريد بيان ان
الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد
ذكرنا ان الحركة لابد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة و
البطؤ فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد
يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة
والبطؤ يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير فيكون نسبة المسافة
الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها
بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطؤ
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد

الذاتي م

الميل م

زمان م

اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة
وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطؤ واعلم انه
لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطؤ تستدعي
شيئاً آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منها فهي منفردة غير موجودة وما لا وجود
له لا يستدعي شيئاً اصلاً والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها
من السرعة والبطؤ المتخيلين لها بحسب الملائمة وتنبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة
السريعة او البطيئة واما غير النفسانية التي مبدأها طبيعة او قسر فتحتاج الى ما تحدد حالها
اذ لا شعور ثمة بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو امكن واذا
لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما تحدد ميلاً تقتضيها وحالاً تتحدد بها ولا يتصور ذلك الا
عند تعاوق بين المحرك وبين المتحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور
فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضاً بسببه
تفاوت والميل في ذاته يختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعني الحد
المذكور من السرعة والبطؤ يكون لشي آخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذي
يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء و
الماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية
لان ذات الشي لا يمكن ان يقتضي شيئاً ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو
الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم
من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة
ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال ما بين الحركتين تارة
على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود
معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسراً
وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما

الطبيعة والقاسر

لا تفاوت فيه وجود ان الخلاء م
عند القاسر الطبيعة

كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطؤ
فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ
اعنى القلة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوى اعنى القلة
بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة لقطع مسافة
ما في زمان ما وآخر مع معاوقة ما يقطعها و يكون في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من
الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من
ذلك التخلف لتساوى وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان
بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك
طائفة من المتاخرين كالشيخ ابو البركات البغدادى وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان
الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتستجمعهما الواجدة للمعاوقة ويختص
باحدهما فاقدها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان
المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم
ذلك التخلف والمحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعى زمانا لانها لو وجدت
لا مع حد من السرعة والبطؤ في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك
الزمان او ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطؤ
حين لو فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان
الجسم الذى لا مبدأ الميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم
مبدأ الميل الذى هو المعاوق الداخلى مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة
جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث
فيه مبدأ ميل ومعاوقة اقل نسبة يقتضى ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك
مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم الميل لان
مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوى

الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى
الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح
بعد ذلك بان نسبة المؤثر الضعيف الى اثر القوى ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم
منقسمة بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم
عند التجزية وايضا فان ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على
احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكروا بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدأ آن
لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا
فلتكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه
متحرك في الجميع واللوازم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما تحل في مواد ما
وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها فهي كالصور والطبايع ومنها ما يحل في جملة
منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما
نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب
مانع خارجى وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثانى انا حكمنا
باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل
الجسم البتة بل هو محال في الطبيعة كما مر بعينها فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة
القوام كافية هناك واما في القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوى في القوام
واما الفلكيات فلا يلزم ذلك لما بينا من الفرق **قوله** تذكير يجب ان
نذكر هاهنا انه ليس في ما انا لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما لا
ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذى ميل **اقول** لو كان زمان لا ينقسم
لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وح ان كانت حركة
عديم الميل واقعة فيه وحركة ذى الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها
مبنية على التناسب **قوله** وهم وتنبيه ولعلك تقول ان

الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون
جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب
خارجة لا يتحرى من تعاورها اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض
لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى
لسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها
من مكان طبيعي جزوي يختص بها استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان
مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك
الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه مبرأ
عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم
كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه لن يخص ذات
الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبعه
او لداع مخصص او اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع
غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقضناها عن
الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند
الى اسباب غريبة **اقول** قد مر بان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا
وهذا الوهم يشكك في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم الموضع
والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى
ذكر الاشكال على حكم الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات
كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى
المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة
او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لانه من الجائز ان يخصص محدث الاجسام
كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان ووضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب

تعاورها

يختص

خارجة اتفاقية لا يتحرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام
كلها ثم صار ذلك المكان والشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده
كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث وبما انتقل منها الا لسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او
شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض كل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها
دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض وحصولها في موضعه
على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن لذلك
السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي
جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن
فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب
الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة فكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على
الجواب بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته
ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل
معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال لكل جسم ولم يقل الجسم المطلق
ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكيك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واختصر على الوضع
لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزم الجسمية ثم قال واما المحدث
وقد خصصه بالذكر لامكان ان يقع التشكيك به اكثر فانه لن يخصص الجسم بمكان دون مكان
الا لترجح اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من
طبعه واما الى المحدث كداع يخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب و
الثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار
مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب غريب يتبدد وجوده
ولا ينفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب **قوله** ايشارة لا
الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من

الامور الامكانية ولحلل جاعله ولقبل التبدل فيها من طباعه الا لمانع
واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار
الطبع فكان فيه ميل **اقول** احوال الجسم لا يخلو اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن
والواجب بحسب طبعه لا يمكن ان يتبدل و يزول وغير الواجب انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية
تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى
عللها ما دامت علة عن التبدل والزوال واذا كانت الحال في الموضع والوضع كذلك امكن
انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه وامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في
ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية
واجب لعلل تقتضيها الاصول وانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في
اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة
للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبنى عليه ما يتلوه **قوله**
اشارة الجسم المحدد للجهات ليس لبعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو
عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء
منها فهي لعلة والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك
بحسب ما يجوز فيه من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة
ففيه ميل مستدير **اقول** يريد اثبات ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس لبعض
اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى ما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات
اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي
هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسبة اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذ لها
له والحجة ان الوضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه
فهي لعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعه واجب وهو المستدير
لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع

صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا
ذو ميل مستقيم او مركب يمنع وجوده عند المحدد ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان
على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع
وسيشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات
بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس الى القضية قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب و
محدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة
المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض
على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد
التام والاول لا يوجب وجود ميل المستدير لان امكان انخراق الفلك لا يقتضي حصول سبب الانخراق
فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير واعترض ايضا
بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان اجزاء
الفلك التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور الفلك عليها مما لا يتناهى فلو لزم
من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون
لها ميول لا تتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها ينحل بما
يتحقق من الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي
في هذا المطلوب لانه مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فيض التحريك
القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير
لمانع ذاتي وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات
ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين
لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه
فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان
اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائرها

يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محدد اذ المتحرك بسيط فهذا حكم بوجوبه العقل وان لم نعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **قوله** تنبيه وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يجب ان يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم اوليا لابس مما يتحدد جهته ووضعه لمحدد من خارج بقي ان يكون بحسب جسم من داخل **اقول** معناه ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل باي معنى هو **قوله** تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند الساكن **اقول** تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة فيه على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالف في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبة لا يجب عنه متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق **قوله** اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان ولعدة مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر فان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها وان كان في المكان الذي بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزاحمه فجوهره

متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم **اقول** يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب الطبيعة النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بني هذا المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط اما نحو المكان او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المتخالفة لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر ولنعد الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للتنقل من مكانه فيلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرجه عنه وانما قال فجوهره متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم **قوله** وهم وتنبيه فان تشككت وقلت يكون ذلك التكون لصيق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون

المتكون

فقد وجبت لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان الملصق ليس هو المكان
بل الجار اقول الوهم هو ان يقال انه اوجب الانتقال على كل كاين وفساده ذلك ليس
بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكاين
قبل تكونه ملاصقا للنوع الذى صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه
اذا صار هوا فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال اللاصق هو الذى
يكون فى مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشىء غيره فهو لم يكن فى ذلك المكان
فاذن انتقاله اليه واجب ويتحقق ذلك بان يقال مكان اللاصق اما طبيعى للكاين
او غير طبيعى والقسمة مترددة والبيان المذكور يجيبه عليهما عائد قوله اشارة
الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون فى طباعه ميل مستقيم
لان الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجها الى شىء وصرفا عنه وقد بان
ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعى فلا ميل
مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن
جسم يفسد اليه ويفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد
فعن عدم واليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا ينمو ولا يستحيل استحالة
تؤثر فى الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده اقول هذه الاشارة مشتملة
على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع
فى طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضى
امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة
لا تقتضى توجها الى شىء اى بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اى بالمستديرة وعليه سؤال
مشهور وهو ان الجسم الذى فى طباعه ميل مستقيم قد تقتضى الحركة عند لا حصوله فى مكانه
وقد تقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان تقتضى جسم ميلا مستقيما عند احدى
حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضى

امرين بانفرادها بحسب اعتبارين فقد تقتضى والجواب ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شىء
واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشىء هو استدعاء المكان الطبيعى فقط فان كان غير
حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا
ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شىء آخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة
المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعى اذ قد توجد احديهما منفكا عن صاحبه
وقد توجد معه ايضا فى الامكنة مكان طبيعى يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس فى
الاوضاع وضع طبيعى يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك اسندت احدى الحركتين الى
الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهى ان
محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان
يكون فيه معه ميل مستقيم والثانى انه لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعى ولفظ ايضا
فى قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع
على هذه المسئلة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل
الابداع لا عن شىء على سبيل التكوين عن شىء والثانية انه لا يفسد الى شىء آخر يتكون
عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه
الفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا
اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل
الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع فى هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا
المعنى على محدد الجهات بل يمتنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام
عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله
ولهذا لا ينخرق واشار بلفظ هذا الى قوله ولا ميل مستقيم فيه لا الى قوله ولا يتكون
ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح
الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة

واشار الى ذلك بقوله ولا ينمي فان النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة
فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما تقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخليه
عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله
استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المودي الى فساده وكون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات
جائزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر
فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض
من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة
الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر
الذي هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين
بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود الحركة المستقيمة يستلزم
لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من
المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام
المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك

قوله تنبيه الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل
مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة

اقول لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ
بايضاح الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا يوجد خالية عن اجناسها
وهي اوائل الملموسات وسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار
احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد
فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة نحو الفعل فالقوى قد مر انها
مبادي التغيرات وهي بحسب ماهيتها قد يكون صورا وقد يكون كيفيات والمراد ههنا
الكيفيات وتهيئها نحو الفعل هي ان يجعل موضوعاتها معدة للفعل فان

الفاعل بها هي موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير
في شيء فهي مبدأ للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقالت القدماء في
تعريفهما ان الحرارة كيفية من شأنها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق
المختلفات اي من المركبات دون البسايط والبرودة كيفية من شأنها ان تفعل مقابلات
هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب الى ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف
بالاقوال الشارحة لان تعريفها لا يمكن ان يشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة
لا يدل شيء منها على ماهيتها بالحقيقة فهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك
هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث
في الاتصال تفرق كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده
ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح
الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى
النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه
الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعله بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف
وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان
للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ كيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة
في بابهما ليقاس ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة
والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة
وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف و
المتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب واما
الروايح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعا فعليتان
لا انفعاليتان متعريان الذوق والشم عنهما والتامل في طباع الممتزجات تحقق انتقاد
الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروايح كثيرة ولم يقل

والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدة للتأثر عن شيء آخر فهي مبدأ للتغير م

ومثل الطعوم والروايح لان الشفافة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الروايح
بالكثرة لانها غير منحصرة **قوله** وقوى مهيأة نحو الانفعال السريع والبطى
مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة
والهشاشة **اقول** قسم الانفعال الى السريع والبطى لئلا يشكل في الصلابة وامثالها
في اسنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هو مما ينفعل بطيئا والرطوبة
قد فسرها الشيخ بانها كيفية يقتضى سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة
مما يقابلها وليس ذلك تعريفا لهما لانه لو اراد التعريف لذكره او لا تعريف الحرارة
والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون على الهواء
ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل
العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما
ان الانتقاع هي الرطوبة الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما من
شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض
للبحث ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية
واما اللين فقال انه كيفية يقتضى قبول الغمز الى الباطن ويكون للشئ بها قوام غير سائل
فينتقل عن وضعه لا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة
وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها قال الفاضل الشارح قبل اللين ما ينغمز تحت
الاصبع مثلا فههنا امور ثلثة احدها الحركة والثانى التشكل والثالث استعداد قبول
الانغمار وليس اللين الا الاخير ولذلك قيل الصلب هو الذى لا ينغمز وهناك ايضا امور
ثلثة الاول عدم الانغمار والثانى بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي
المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي
الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ودفع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة
كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن الشكل الخاص وهذا هو

الشكل الذى ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة و
اليبوسة ينتسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينتسبان الى المحسوسات
بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا يكون محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ
انما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتحصل ماهيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما
لكونهما محسوستين بل ذكر معنى الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجرى مجراهما
وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة
التشكل اضافية وانها انما تفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشئ الذى تركب مفهومه
لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغمار مع وجود الحركة
والتشكل غير الاستعداد المنفرد عنهما فاذن يكون اللين عند الشيخ على ما عرف به الفاضل
مجموع امور يكون الرطوبة احدها لا الرطوبة وحدها واما اللزوجة فحاصل ما ذكر الشيخ كيفية
يقتضى سهولة التشكل مع عسر التفريق والشئ بها يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج
الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر ان هذه الاربعة
ينتمى الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشئ مستعدا نحو انفعال ما **قوله** ثم اذا
فتشت واخذت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة
الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذى يستبرد بالقياس الى الحار
ويستسخن بالقياس الى البارد واعنى بهذا انك تجد في كل منها اذا
اعتبرته ان جسما يوجد عديما لجنسه مثلا تكون لا لون فيه و
لا رايحة ولا طعم او وجدته منتميا الى الحرارة او البرودة مثل
اللذع او التخدير وكذلك الحال في الهيئات المعدة للانفعال فان
التفتيش يلزم اجسام العالم التى يلينا رطوبة او يبوسة لانها
اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركيبها للتشكل من غير
ممانعة فيكون رطبة او يصعب فيكون يابسة واما الذى لا يمكن

فيها ذلك اصلاً فكغيرها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه عنها
جسم جسم او ينمحي الجانبين انتما اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة
وغير ذلك **اقول** الاجسام العنصرية قد يخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والسبب
في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم كالهواء والماء ولا يمكن ان
يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحد من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي
يتوسط لها بل يجده خالياً عما يدركه هي وتلك الاجسام لا يخلو عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط
وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات
ثم التأمل والاستقراء يقتضيان انها لا يخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة
وما يتوسطها وهو الفعل والآخر جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعال والاجسام
اما ان يخلو هذه الاجسام عنها واما ان ينمحي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت
هذه الكيفيات باوائل المحسوسات وهي التي بها يتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن
بعض فيتولد عنها المركبات في الفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما الذي لا يمكن فيها ذلك
اصلا هو الفلكيات **قوله** تنبيه والجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار و
البالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في السيلان هو الهواء والبالغ في
الجمود هو الارض **اقول** اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة وتعينها ولما كان لها بعد
كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان
يحصل بتضادها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري
بينها من الفعل والانفعال اللذين بهما يتسبب التركيب ويستدل به كما في عددها وبالاعتبار الثاني
يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المرتبة وما يجري مجريها ويستدل به ايضا عليها ايضا وهذا
الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول فقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر
الفارابي فانه قال في مختصره المعروف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة
بطبعه هو النار والشديد البرودة هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد الارض

اشارة

فنقول

١٧٨

فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحدة من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية و
الاخرى انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن
لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على
ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام
التي لا يدفع الاعلى التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات
واذا وجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما اشد تضادا من الجميع اعني النار والماء اظهر و
الانفعاليتين في الباقيين ميز بينهما باسناد كل واحدة من هذه اليها وبدأ بالنار فنبه بقوله
البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها الذي
لا يختلف في النار بقوله بطبعه على مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد القضية
في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لم يتبنها
وكذلك في الثلثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالسيلان والجمود لوقوع التنازع في
مفهوم الاولين دون الآخرين مع ان المراد عنده واحد وقال الفاضل الشارح وانما قال
بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء
هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة
فازال ذلك الاشتباه ولم يحتج اليه هنا وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين
الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على الاخر اولى قال وهذه
الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في حيزها
لا يكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم
الموانع حاصلة فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب كثير منهم الشيخ
ابو البركات من المتأخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس
ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من
النحاس المذاب مع ان الاحساس به اشد واما السيلان فان كان هو البلة فالمايع هو

يقال تعادي اصلهم اي قصده
ويقال تباعده صحاح

والكثيفة لازمة للبرودة واللطافة لازمة للحرارة
فلما كانت الارض اكثف وجب ان يكون ابرد
لان الكثافة من آثار البرودة ١٢

الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمايع هو الثلثة غير الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليس سهولة التشكل الا رقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كلمة ولا شك ان احر الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من ينازعه الا لقياس او استدلال وذلك باب آخر اعرض عنه ههنا والمذهب القول فيه في الشفا **قوله** و الهواء بالقياس الى الماء حار لطيف متشبه به الماء اذا سخن ولطف **اقول** لما فرغ تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار اما رطوبة الماء فظاهر كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه يجد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن ولطف اي تحلل ويشبه به بتبخره والصاعدة في جزه لا لكونه هواء لان ذلك لا يكون شبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن **قوله** والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن لعلة بردت **اقول** وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة العلويات او المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** واذا اخمدت النار وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعق **اقول** يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا يتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لا ستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الابخرة والادخنة المتصاعدة عن الارض المحتبسة في

السحاب

السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلف فيها الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها **قوله** وهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء **اقول** لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى فاستدل باقتضائها للامكنة المتخالفة على ما يشاهد الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر ولكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاؤها للامكنة المتخالفة باختلاف مواضعها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمراد بالنار بين العناصر المتخالفة وهي تكون بينه لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار **قوله** وذلك في الاطراف اظهر **اقول** الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقة فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر **قوله** تنبيه من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه لا مجتمعا تحته مقبلا اليه لا لطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك في الحركات الاخر **اقول** لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتمل على الاستدلال

باختلاف الامكنة على تباين الصورة مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات
العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا يميل الى امكنة الكليات بالطبع
بل بالقسر اما بجذب ما يتحرك اليها او بدفع ما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال و
الذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان
الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء
العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه
بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجمعا تحته مقلا اياه لان قوما ذهبوا
الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق
ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما
كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الاخر **قوله** تنبيه قد
يبرد الاناء بالجمد فيركبه نديٰ من الهواء كلما نشفته تجدد الى ان يجد شيئا
ولا يكون ليس الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للترشح
فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحوا في قلل الجبال فيصرف
البرد هواها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع آخر ولا انعقد عن بخار
متصعد ثم ترى ذلك السحاب يهبط ثلجا فيصحى ثم يعود **اقول** يريد اثبات
الكون والفساد في العناصر والاستدلال به في اشتراكها في الهيولى فنقول التغيرات الاجسام
بصورها لا يقع في زمان لان الصورة لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن ويسمى فسادا
وكونا كما مر والتغير اتها بكيفياتها يقع في زمان لانها تشتد وتضعف ويسمى استحالة
والفساد والكون انما يقع بين جسمين بفساد احدهما وكون الآخر ولما كانت العناصر اربعة و
كان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع
الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة ولكن الواقع منها والاهم ما يكون
بين عنصر بن متجاورين على سبيل الطفرة فان الاطراف لا يكون من الاطراف الا بعد

تكونها اوساطا اعني لا يكون الهواء من الارض الا بعد تكونه ماء وح يكون ذلك التكون مركبا من
تكونين والعناصر المتجاورة يقع ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين
الهواء والماء والثالث بين الارض والماء ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من
الكون والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهي بسائط واربعة من الباقية يتركب من
بسيطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من
ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء والماء
لان الكون والفساد منهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرناه يشتمل على نوعين احدهما تكون
الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهور الكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن اجسام
الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء
مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت
وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد
من النوعين المتعاكسين يكفي في ابانة كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع
الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء واستشهد
عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد
يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان يكون
من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب
اليه منكروا الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في
داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء و
خصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية وقد تصاعدت لفرط
حرارة هوائية ولا يبقى بمجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة
اشياء اما نفاذ تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء
مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما تناقصها

فيكون حصولها كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين
زمان اطول مما بين حصولين قبلها وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هواء
ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة
الهواء اياها لا يتمكن من خرق حجم كثير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى
حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان يمحى من الاناء ما حدث ويكون
الاناء على حالة من التبريد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما تقطفه تؤدي الى اي حد شئت
وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء وجب ان
يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء ويتصل به هواء آخر ويصير ايضا ماء
الى ان يجري الماء جريانا صالحا واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية
قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا
وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا واذا الح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها
فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات
الحارة اسخن من تلك المايعات والاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف بظاهره
عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء اذا انحى عنه واتصل
الهواء بالسطح عاد الى الفساد الثاني وهو ان يقال الندى يترشح مما في داخل الاناء وهو ايضا
باطل بوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذي
لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد به الندى الا في موضع الترشح لكن
ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الترشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع
واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الترشح فدل على انه
لم يمنع وجود الندى عن الترشح بل منع اختصاصه بكونه من الترشح فان هذه الصيغة
تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الترشح ايضا بل
ينبغي ان يكون الترشح اكثر لان الحار الطف واقبل للترشح ولما كان ابطل الوجهين

به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة
يحيل الهواء المطيف به م

لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك ايضا
بقوله ولا يكون عن الماء الحار وهو
الطف واقبل للترشح م

صرح بالتنبيه وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قلل الجبال
دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار
صعد اليه ثم ينزل ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو ثم يعود مرة اخرى وهو المراد بقوله
وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواءها الى قوله ثم يعود ويريد بالقر البرد
الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والثلج فقد حكى انه شاهد
ذلك في طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان
الازدواج الاول اعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من
تبريد الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تختفي الشمس عنها ستة اشهر
وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج
يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج
والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا و
ذلك لانا لم ندع بان السبب في ذلك ليس الا برودة هو ولانها على اي شرط ينبغي ان يكون
ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شيء هو اذ لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا
النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة
ما يقتضي حصولهما فهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا البرودة
مثلا بحاله فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بعدم ذلك اما لفقدان شرط او
وجود مانع بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه بامكان
وجودهما **قوله** وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار **اقول** لما فرغ الشيخ من بيان
الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهرة
لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك
لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون
ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من

بجبال م

مع انه ليس كذلك فلا يكون انقلاب الهواء
ماء بالبرودة فلا يتم كلام الشيخ

تزاول ذلك **قوله** وقد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة
يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة
فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة **اقول**
وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض ماء فقال وقد يحل
الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون
ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم
اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الذهبية المحرقة فكيف يصير ملحا ويذوب
بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله
كما قد يجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة ذلك مشاهد من بعض المياه الذي ينعقد حجرا
بعد خروجها من منابعها وانما ذكرها العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا بالقياس اليهما
ولم يستأنف قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من
الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد هنا بالاستحالة غير المصطلح
عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضت قريحة بعض
اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي
صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه يتكيف بكيفية الماء ومع
هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه لعمري انكار لامور محسوسة وعلى
تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعا جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك
فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث صورة
يحفظها **قوله** اشارة وتنبيه هذه هي الاصول الكون والفساد في
عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة
المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق نحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل
مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء **اقول**

قد مران لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها
اسطقسات يتركب المركبات منها وعناصر ينحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من
حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها
من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا
اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في التنضد والترتيب وبين بذلك انها
منحصرة في اربعة وان العالم تم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها
باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام وقوله وهي الاركان الاول اشارة
اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض
كالاعضاء للحيوان لكنها لا يكون اول فالاول للجميع هي هذه وقوله فبالحري ان يتم بها عدة
ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حتى يوجد خفيف
مطلق نحو نفس جهة فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة
واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما
الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما ما ذكره الشيخ في الشفا هو ان الخفيف المطلق هو
الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بالحركة
فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز
غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق
الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه
ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط و
قد يعرض له ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه
لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تانك الحركتان متضادتين
كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار
والطفو على الماء والثاني الذي اذا قرب الى النار نفسه كانت النار سابقة له الى المحيط

فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول ولبس في فهذا الاعتبار يشارك
لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما نريده النار قال الفاضل الشارح وانما
قال خفيف ليس مطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة ولا يكون مبتنيا ولا متعينا
المذكور بين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف
مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على ما مر
اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء آخر وهو ايضا خفيف مطلق
واحتاج ح الى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه
جسمان بسيطان **قوله** وانت اذا تحققت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها
منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه **اقول** هذا بيان انها التي تنحل اليها المركبات
وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء
وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتشابهة منها غير موجود وقال الفاضل الشارح انما
سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان
انها اسطقسات المركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في تمثيل الهواء
لعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعناه بيدنا تحته احسسنا بثقله ليس بقوي
لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالميل موجود بالفعل فيه والهواء متصل بكله فالميل
ليس فيه الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل
ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها
مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس ببعيد
على ما يأتي وانكاره وجود النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر
هناك ولا يكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف
من استعداده لقبول غيره ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار
غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى **قوله** تنبيه

هذه لا يخلق منها ما يخلق بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو
خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان باجناسها وانواعها
اقول يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة
لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة لمثل لا حس ولا حركة له
ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة وحساسة ومتحركة بالارادة
ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات مختلفة اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هي صورة
كالانسانية وهي اول شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان
يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيوان ما يصدر
من النبات ومن النبات ما يصدر من المعدن من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس
لانواع لا ينحصر بعضها فوق بعض وكذلك ينقسم كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص
لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا
الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق
فانه كما سيبين موجود احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن
بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية
التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف
الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض
بعد التركيب والتركيب مختلف باختلاف مقادير الاسطقسات الاربعة وقوله يخلق منها
ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة
بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف
مقادير الاسطقسات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى
ان الاسطقسات انما تصير بهذه الاختلافات معدة الصور المختلفة عن مبدأ هو
المفارق والخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى

الكيفيات المختصة بالكميات والمراد بهنا مبادي تلك الهيآت التي هي الصورة النوعية وقوله
بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة
فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين يحتمل ذلك الجنس انحاء زعيهما وهو يشتمل
على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي
على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقسات
الى البعض في بعض المقادير **قوله** ولكل واحد من هذه صورة مقومة
منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة
مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والسيلان وماهيته
محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا يشتد و
لا يضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات
على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك
لا يعد الصور من الاعراض **اقول** يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى
وبين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات
الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية
يصير ذلك الواحد بها هو على ما بين في النمط الاول منها ينبعث كيفياته المحسوسة
واستدل على مباينتها بثلث حجج اثنتان منها الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية و
انحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الانفعالية وماهيته
محفوظة وهي صورته النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل
الشارح ان النار لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء ولا الارض بعد زوال
السيلان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها
فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل
على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية تدل على انه

لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة
انها محفوظة فانها ثابتة لا يشتد ولا يضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك
لان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل
الشارح الدليل على ان الصور لا يشتد ولا يضعف ان القدر المعتبر في التقوم ان زال فقد
بطل المتقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل ما زال واذا ذلك
لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات
لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائل
معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى
واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته
اذا قيس ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا
بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتحد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها
من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه
الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو
المحل لا الحال المتجدد المنصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون
كل واحدة من تلك الهويات واما الحال التي تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله و
هي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم
يكون هو هو في الحالين ولا امتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه
هو ليس هو والحجة الثالثة وهي اعم من الاوليين يشتمل على الفرق بين الصور و
الاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات
اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا نعد الصور من الاعراض
قوله وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة
عن تلك القوى الطبيعية الخفية **اقول** قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة

هي مبدأ اول الحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المستندة
والضعيفة التي تكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصورة
النوعية فنبه هاهنا على ان الصور النوعية هي الطبايع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها
مبادي للحركات والسكونات طبايع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها
مبادي التغيرات في غيرها قوى **قوله** واذا امتزجت لم تفسد قواها
والا فلا امتزاج **اقول** قال الشيخ في الشفا لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا
مذهبا غريبا وقالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك الى
ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وليست حينئذ صورة واحدة
فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا
بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله هاهنا لم تفسد قواها
اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا امتزاج حينئذ بل فساد ما وكون لان المزاج انما
يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها **قوله** بل استحالت في كيفياتها المتضادة
المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا
ما في حد ما متشابها به في اجزائها وهو المزاج **اقول** يريد تحقيق ماهية المزاج
فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث
ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا
عن مغلوبه وان كان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد
غالبا مغلوبا معا عن شيء واحد وكلاهما محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل
بكيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة
عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تنكسر الصورة وتنكسر الكيفيات وهناك
تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصورة حتى تحصل بينها
كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستسخن الى باردها وكذلك في

متشابهة

ط واحدة ١٢

في الكيفية

بالقياس ١٢

الرطوبة واليبوسة وتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج وقوله بل استحالت
في كيفياتها اشارة الى حركة الاسطقسات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا
تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل
هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا
للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن
ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة تكون
في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان
الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة
منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما
بل توسطا ما وقوله في حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها
اي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في
اجزاء الاسطقسات او الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء
الناري كحرارة الجزء المائي فهذا ما بان في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج
مبني على اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات
المتشابهة الاجزاء التي ليست في معادن الهواء وجمود الارض دليل على وجود الكيفية
المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وهاهنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم
فيما مر ان الصور انما تفعل في ساير المواد بالكيفيات الفعلية وهاهنا جعلتم الصور
فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور
هاهنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة
والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هي المادة لكن انفعالها
هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها
بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة

المزاج الثاني هو الذي يحصل بعد الامتزاج كامتزاج الزيبق بالكبريت لتحصيل الذهب والكل واحد منهما تركيب من امتزاج العناصر فامتزجت وتفاعلت ثم حصلت كيفية متوسطة يقال لها مزاج اول ثم تركب احدهما مع الآخر فيحصل من امتزاجهما مزاج ثان ١٢

وهذا الكلام للمحقق الشريف الله والدين قدس سره

في مادتها فان انفردت فحلت فعلها ذلك فيها والفعلت المادة فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء أثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في المثل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية المتوسطة ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة وان لم تكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعل هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعل هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية **قوله**
وهم وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة في الكيف ايضا ولا في الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته ولا ما نظن انه برد برد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا **اقول** قد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل تكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية وانما تسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غايبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار مخالطة ويفترقان بان

احدهما

احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقرر اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات **قوله** فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى عن غير وصول نارية غريبة اليه **اقول** هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كالخشبتين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة يستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام يقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا **قوله** واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه **اقول** وهذا استدلال ثان وهو ان الماء يحل المتشابهين اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل في الوضع مع الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المائع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الامتلاء من مصمود يمنع البلاغ في التسخن لمنع الفشو **اقول** وفي بعض النسخ ممنع الفشو اذا كان لا يخرج منه شيء معتد به حتى يخلف مكانه معتدا به صمام القارورة سداد

وقداحها ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شئ يعتد به فيه الا بعد خروج شئ منه اذ التداخل محال وليس كذلك قوله واعتبر حال الفحم في الصباحة اقول وهذا استدلال رابع وهو ان الفحم اذا طبخ وسد راسها سدا محكما ووضع على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر ما فيها نارا وتصيح صيحة عظيمة ثم ينفر عنها الدواب وهي من حيل المحاربين فحدوث التسخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا قوله وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يتصعد لثقله اقول وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل برده قوله وهم ونبيه او لعلك تقول ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية اقول هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان تكون النار فيما يغلب عليه البارد ان بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح ذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتاثير الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة قوله فهل يتحاشى ان نصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مختلفة لبقية منها فاشية في ظاهر الجسم وباطنه ويحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمر لكان لا يتحاشى ان نصدق بكونه كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن بارزا وفارق نثر الكلام

بعد

بعد هذا طويل اقول نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جرمها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز ومبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية عند التجمر لامتنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة اجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر قوله نكتة اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك كان اصل الشعلة حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر اقول يريد بان النار المرئية ليست بسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة

وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار من سائر اجزائها انما يكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اى لرأس الشعلة **قوله** وربما كان انفراجه وتجسمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان التشفيف للانتشار وخلافه لاستعداد الصنوبرية مستحصفة النار **اقول** هذا جواب عن سؤال ذكره بعد وهو ان يقال لعل التشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كانا لانتشار اجزاء النار وتفرقها وعدم التشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في رأسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج رأس الشعلة وتجسمه اى عظمه وانتشاره اكبر من حجم الشفاف الذى هو اصلها ومع ذلك يكون التشفيف وعدم الظل في الاصل دون الرأس **قوله** فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء ٥ فهذا هو النتيجة لما مضى **قوله** واذا استحال اليها النار المركبة التى يكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت **اقول** المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعنى الدخان المرتفع عن الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد اقراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة الجزئية وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالى اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره فرأى الاشتعال ممتدا الى سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت في ذلك وليس بطفو **قوله** ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا **اقول** وهو كما اذا القينا

لاستعداد

شكل م

شيئا مثلا في تنور مسجر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيء يشتعل ثم ينطفي **قوله** والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذى كلما قويت النار فلا انها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاؤه في النار الضعيفة **اقول** وذلك لان النار عندنا يكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس **اقول** الكلام كان في المركبات وسببها في المزاج وانجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التى هى اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها **قوله** تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدأ الخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة **اقول** الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابى نصر الفارابى فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارى تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هى الاستقصات الاربع واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال

وهذا الكلام يشعر بان المزاج كلما كان ابعد [illegible] الصورة الفلكية [illegible]

الجميع عنده ليس بموجود في قوله تنبيه نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على
تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد
الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدأ
الواحد وبسببها تستحق لان تفيض عليها صورة او نفس تحفظها فكلما كان
الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدأها اشبه واعترض الفاضل
الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول
صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث
وكونه مسبوقا بالعدم ليس بجعل فاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته
الذاتية فان فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا
بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل للشيء بل انها انما صدرت عن فاعل
الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات محتاج
معها الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان
بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلدة الاصابع واخرجها عن الاعتدال
القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع
اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث
هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست
الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا فالمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية
فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء
الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفس به ثم ان تلك النفس
لتحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي او النوعي اولا الى عضو يجبر تلك
الارواح ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو بعدها
لان يصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلدة الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على
التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم
يجعل الله له نورا فما له من نور **قوله** النمط الثالث في النفس الارضية
والسماوية **اقول** انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد
بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه
واما الجسم هنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فبمقابل الصناعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك
فتخصص النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا
لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وبغير
توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتولد والادراك والحركة
الارادية والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فتخصص النفس السماوية هو ان يقول
بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل
قوله تنبيه ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى
بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود
ذاتك وما تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان
النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب عن ذاته وان لم يثبت تمثله
لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة الهيئة
والعقل وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا
تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق
وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها **اقول** يريد ان ينبه
على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير الكامل الذي يختل ادراكه اما
بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الباطنة والظاهرة جميعا كالسكران بشرط ان يكون
له مع ذلك فطنة صحيحة لا تغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان

ذاته

لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا
واشترط كونه صحيح العقل لينتبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك
حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملته فيحكم بانه هي ولا
يتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء
وسكون اللام اي غير محسوسة بكيفية غريبة فيه من حر او برد يقال يوم طلق
وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء
طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل الحالة المذكورة
يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وحواسه
وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فان اول
الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل
هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان وقول
الفاضل الشارح لم يتبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها بانها
برهانية ثم تحليه اقامة البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة
في الاشتغال بها **قوله** تنبيه بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده
ذاتك وما المدرك من ذاتك أترى المدرك منك احد مشاعرك
مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان
عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك أفبوسط تدرك ام بغير وسط
ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان
تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فانه لا وسط
فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر **اقول**
يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء
آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك

وكذلك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والباطنة كالعقل وغيره وقسم
الباطنة الى ما يدرك بتوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء آخر غيره و
بين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء آخر لان
المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك الادراك اما
بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك و
المدرك البتة **قوله** تنبيه أتحصل ان المدرك منك أهو
ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل
عليك كنت انت انت وهو ما يدركه لمسك ايضا وليس ايضا
الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد
كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين بله
انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ
وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك
جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك
ومما نبهت عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد
لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية
في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه
حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره **اقول**
يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى
ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن
او كله وان كان جزءه فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها
وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين
احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا

لذاته والثاني ان ظواهر البدن لاتدرك الا بالحواس وهو بالفرض المذكور كان غافلا
عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا
من اعضائه الباطنة بانها لاتدرك الا بالتشريح وهو بالفرض المذكور كان غافلا
عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين
يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان
ادراك المركب لاينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب
وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو وغيره
شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته
حالة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته فظهر من
ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا بما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل و
الموهوم **قوله** وهم وتنبيه تقول انما اثبت ذاتي بوسط
من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او
حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل
عن ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته مطلقا
فعلا فيجب ان يثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها
وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من
مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله
ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به **اقول**
اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها
كما في الدليل وفي وهم الانسان لايذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده لا اظهر
من وجود علله فان ذهب فعساه ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله
وآثاره فان اكثر القوى تثبت بافعالها وآثارها والشيخ ابطل هذا الوهم

بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا
عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو
فعل ما من غير اختصاص لفاعله فهو لا يدل الا على فاعل غير معين ولا يمكن ان
يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل
لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا
يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال
ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاثبات الانسان نفسه
بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذا الفصل الى التطويل
ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضاؤه فقال
الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير
لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه
ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي
يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول
ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان
المدرك المحرك فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يعن بها
وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه
يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال **قوله** اشارة هو ذا
يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج
جسمه الذي ربما يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته
اقول يريد اثبات نفس للانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل
المنسوبة اليها من مأخذ آخر وهو الوجه الذي يثبت به صور سائر الانواع
وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها

شيأ ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها
افعال مختلفة هي قوى وطبايع ثم ان الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من
الاسطقسات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها
الى امكنتها المختلفة والصورة التي تقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال
النباتية التي هي جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها
في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال
مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة و
الصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس
حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي يصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق
وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على
وجود النفس الانسانية هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها
فانها من حيث هي كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وبدا بما ظهر
الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية
المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدؤها جسمية الانسانية
لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدؤها المزاج
لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب
الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي
حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما نع
الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان الى الجبل فانه
يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته
كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله
والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله مما نعه كثيرا حال حركته في جهة حركته

بالر

بالسرعة والبطؤ فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج مانع كون الحركة سريعة كالانسان
اذا اراد رفع قدمه فجهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة
اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان
جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في
نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة
منهما اقول الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة يريدها
النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه
اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل
تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك
النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها
فان الممانعة في نفس الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في
حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يريدها النفس كما في حال الهوى
قوله وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي
يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند بقاء الضد فكيف يلمس به اقول وهذا
استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدؤه الجسمية المشتركة ولا
المزاج فانه كيفية ما لا يتأثر عما يوافقها في النوع فيمتنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك
يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر وتستحيل عما يخالفها فلا يبقى معها موجودة
فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة قوله ولان المزاج واقع فيه بين
اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الامتزاج والالتيام
قوة غير ما يتبع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه
قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما يتبعه وهذا الالتيام كما يلحق الجامع
والحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك اقول وهذا استدلال

بوجود المزاج وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مرّ انما يحدث بين اسطقسات
متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء
يجمعها بالقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج
والى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب
طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب
وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا
هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف
لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك
عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا او عدم بالموت لا لانقطاع
المحلول عند انقطاع الحلة وهذا الاستدلال موكد للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن
هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا **قوله**
فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان
تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في
بدنك **اقول** هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع
على ان مبدأ هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا
صرح بانه جوهر فعال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما
كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح
ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية
والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك تصير متصرفا في جميع البدن و
انما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض
بذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى ان يتبين
وانما وقع الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي

وكيف وعلة الالتيام وحافظ قبل الالتيام فكيف لا يكونان قبلها بعده اي جو

المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس
وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول
صورها من مبدأها بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور و
الآن تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لاسطقساته والجامعة
للاسطقسات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن
ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام
الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر
الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة المسائل المسعودي
واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ
وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال
الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين
والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم
قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة
بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف
المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فح توجد النفس
فهذا ما قال هذا الفاضل اقول قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من
علم النفس في الشفا فالنفس التي لكل حيوان هي جامع اسطقسات بدنه ومؤلفها
ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي
ينبغي فقول الشيخ في الشفا والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا و
ما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت
التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما يجري هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات
متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس

التي تكون بمنزلة آلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي محدثها ومنها وكيف
فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما تقتضيه
القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء
غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة
لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة مبدأ وتلك
تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم
بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها
مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فتنميها وتكمل
المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها هذه الافاعيل
وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية
ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس
ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل و
قد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة
تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان
يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة الحادثة
في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية وتجمرها كمبدأ الافعال
الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما صدر
عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه من حد ما من النقصان الى
حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها
نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في
المني هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم
البدن والى آخر البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود و قول

الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض
ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان
المزاج محتاج الى شئ آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى
قوله اشارة فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق
اقول يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ
المزاج هو شئ واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة
ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويتبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الآخر بحسب
ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشئ الذي يصدر عنه
الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا
اصابه وهن او عدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك تجربي ثم قال وهو انت
عند التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تتحرك بما تدركه وتدرك بمشاعرك او
بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند
حلول الاجل بسوء تعاقب فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على
وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية لتتبين
لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك و
تشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان
قوله فروع من قوى منبثة في اعضائك اقول وذلك لان
النفس واحدة وقد يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشئ والغضب على شئ
والدفع لشئ والجذب لآخر وهي من حيث يكون مشتهية لا يكون غاضبة وبالعكس و
الاشتغال باحدهما ربما يمنعه عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدأ لاشياء متقابلة تصدر
عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات
قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس

فروع لها بها ارتبطت بالبدن **قوله** واذا احسست بشيء من اعضائك شيئاً او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعاناً ما او عادة او خلقاً يتمكن من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات **اقول** هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية و تسمى حالاً ما دامت سريعة الزوال واذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثراً حتى يتمكن تلك الكيفية منها و تصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقاً **قوله** وكما يقع بالعكس فانه كثيراً ما يبتدي فتعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك الهيئة اثراً الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك و يقف شعرك **اقول** وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية **قوله** وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والى الاستشاطة غضباً من نفس بعض **اقول** وهذا اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف و يختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات في ذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف منفعا وتوزع اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها **قوله** اشارة ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير

من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلاً او يكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي **اقول** لما فرغ من اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر اولاً معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا بعد الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة **اقول** ويمكن ايضاً ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركاً والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدئي فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوباً لذاته كما في الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون مادياً او لا يكون فان كان مادياً فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة عن نفس حقيقتها الخارجية انتزاعاً على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقاً فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة متناول للامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصباً عنده بنفسه او بمثاله والادراك يعرض له اضافتان احديهما الى ذي الادراك والثانية الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضاً متضايفين والادراك ينقسم الى الادراك بآلة والى الادراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت النفس اليه لا يكون مدركاً

والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك بحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل ويجوز ان يكون ايضا الحصول في آلة للحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم تكن والاشياء المدركة بنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون تلك الحقيقة اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثنتي عشرة قاعدة مجسمات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة بما يفرض مثلا من الممتنعات ليتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا تحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت مما يدرك فعلم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه منه فابطال القسم الاول تحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التي لا تحتاج الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضائفين فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج

مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انه حال المتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان ذلك المعنى واضح غني عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليعرفوا حالها اهي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون ان النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قاله الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطن او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصورة ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطن لم يذهب الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا يمكن ان يذهب اليه ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك فليس بمستبعد

فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء
المنطبعة فى آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع فى مادة الجسم
الذى هو آلة الادراك او فى القوة المدركة الحالة فيه اللتين لا حظ لهما فى الصغر و
الكبر من حيث ذاتاهما او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء و
ذلك غير قادح فى المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان فى
الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد الذى ادعاه لا يقتضى
بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس موردا على القول بان الادراك انما يكون بصورة
مطلقا بل غاية ما فى الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة
فى الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة فى الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل و
لا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا فى الموضعين المذكورين ايضا
على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابى البركات فى القول بان
الصورة المتخيلة ينطبع فى النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما فى الكتاب لاوردنا
التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضى التعسف ومنها قوله ان لزم من قول
الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التى
لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها
والجواب ان الادراك ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها
ذا وضع فيصير الجزء الذى هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك
ان يصير المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات
وضع ولا يقتضى ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا يقتضى كون محلها حارا
الا اذا كان الحال هى بعينها والمحل جسما خاليا عن ضد ما من شانه ان ينفعل عنها و
لا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها
حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات

التى اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجرى مجرى هذه والاشتغال بها يقتضى تطويل
شرح هذا الكتاب بما ليس فيه منه واما احتجاجه بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة
فى المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله
لشئ فقط لكان الاسود مدركا والجواب ان حصول الشئ للشئ يقع بالاشتراك او التشابه على معان
مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض للعرض والجوهر والصور للمادة او الجسم وعكسهما والحال
لما حضر عنده وغير ذلك ولما كان الحصول الادراكى معلوما ولم يكن المراد من هذا القول
تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بان حصول صورة ما للمدرك
لا للشئ على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود
مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما بجسم
اعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه
ان كان على سبيل حلوله فى الاجسام فهو جهل وتخيف وان كان على سبيل حلوله فى
المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة واما قوله
فانا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك فى انه هل يعلم ذاته وهل يعلم
كونه فاعلا لغيره ام لا وبدل ذلك ان كون الشئ عالما بشئ مغاير لحصول ذلك الشئ
له فالجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باى وجه حصل لذاته وان غيره باى وجه
حصل له فان معانى الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشئ مجردا قائما
بالذات يقتضى علمه بذاته وصفاته كما يجئ بيانه لم نتشكك فى ذلك ومنها قوله اذا كان
تعقلنا ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا
ويكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا فى التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو
علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودى
والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشئ
الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول

الشيء الشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء واتحاد الشيء بالشيء وذلك يقتضي
امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب ان تغاير الاعتبارات كاف في الحصول والاضافة
فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الاتحاد لانه يقتضي تقدم
الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك
يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا
معا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في
المدرك لحصوله في الآلة وههنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين
بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين
او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله و
شبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما
الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ
هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان
الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما
يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط
فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد
اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن
اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب **قوله** تنبيه
الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته و
تمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك
فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى
الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد
غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر

في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله
غيره لم تؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور
في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا تجردها عنها
ولا يناله الا لعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل
في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع
تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه تجرده
عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل
صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية
المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مثبتا اياها حتى كانه عمل
بالمحسوس عملا جعله معقولا **اقول** لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد
ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل
فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة
به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك او بعض ذلك لا ينفك
ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك ذلك
الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان
غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في
المادة ولا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا
من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا
النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء
حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن
الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست
الى المدرك فواحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال

بانفراده بل يدركه ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يختص بدركه ويصير جزئيا ولذلك
لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر الكتب بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية
اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان تقع على كثيرين ولان لا تقع الا على واحد
وانما تختلف في ذلك بانضياف معان غيرها اليها لا تختلف باختلاف تلك المعاني
ولا يلزمها شئ من تلك المعاني من حيث مهيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها
جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا لا تباين عمروا بالانسانية ولا بما يلحق
الانسانية لنفسها انما يباينه بتشخصه المادي ثم بما يستلزمه المادة من الاحوال
المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ما فصا
مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة
نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس
والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم
الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وايضا
لا تكون بحيث يمكن ان تزال وايضا لا تكون مثل هذه الغواشي عندما يكون الشئ محسوسا
فقط بل وعندما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة
العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع يكون جزئية و
يكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك
النفس عوارض غريبة لا ينفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع
صور مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا
يمكن ان يكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن
تلك الصورة ليست بمجردة ولا مشترك فيها واجاب بان الانسانية المشتركة
الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من
حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا

السبب سماه المتقدمون كليا لا نحو بلا على فهم المتعلمين والمتأخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم
ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه و
اقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المثناة وله لهما معا
من حيث هي مثنا وله لها ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان
الموجود منهما في احدهما لا يكون بنفسها بل جزءا منها فهي انما يكون في العقل فقط
وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية
ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية
المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان يكون كثيرة ولان لا يكون لو
كانت في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه واي واحد
من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها
فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها
معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية باعتبار آخر مكنوفة
باللواحق الذهنية الشخصية فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شئ آخر
ويدرك به شئ آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة
التي ذكر هذا الفاضل حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية
ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وسماها المتأخرون في ذلك فلم يتعرض
له البتة والعجب انه قد ناقض تحقيقه هذا بما قاله في مواضع غير محدودة وهو ان
الكليات لا توجد في الخارج قوله واما ما هو في ذاته برئ عن
الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن
ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده
لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه
ان يعقله اقول الشئ الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة

فليس يمكن ان يلحقه شئ من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم مهيته عن مهيته وهذا تصريح بان لوازم المهية ليست من الخواص الغريبة فذلك الشئ لا يمكن ان يتكثر الا بالمهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة يحتاج الى عمل يعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشئ من شانه ان يكون ايضا عاقلا بذاته كما يجئ بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما هو من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الآخر اعني مما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يثبته بعد وسيأتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل مهيته معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلها فاذن ليست هي بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول مهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته تكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ولا يصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون

كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك وح لا يكون شئ منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وح يكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشئ معقولا واما كون الشئ عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سيأتي بيانه **قوله** اشارة لعلك تشتاق الآن الى ان نشرح لك حال امر القوى المدركة من باطن اذ لم نشرح وان نقدم شرح امر المناسبة للحس اولا فاسمع

القوى

اقول لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها تحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولبناء ما سيأتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما تحتاج الى الحقيقة فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدركة الصور واما لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك الخيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت

المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدأ الشيخ بشرح الحس
المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب
الى العقل **قوله** اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة
خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت
تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير
كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا
واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر
كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ
مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها بين القوتين يمكنك ان
تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم
فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا
فهذه قوى **اقول** هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد
منهما منفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله
اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله يؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج
كنقطة والمرئي كخط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما تحدث بحسبه
المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن يحيط به زمان لا حصول
لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شيء غير البصر يرتسم فيه تلك النقط ويبقى قليلا على وجه
يتصل الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خطا فاذن
ههنا قوة قد يبقى فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله عندها تجتمع المحسوسات
فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما
ذكرها ههنا لتعريف القوة بها ويورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على
هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون

كل شكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق
فيتصل الشكلان ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج
سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه
الا صورة المقابل فليس برهانيا والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقاء الشكل
السابق عند حصول شكل بعده يقتضي الخلاء فان الشكل انما حدث في الهواء
لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها
يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى
السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع
كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا
يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة
مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال والاستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر
قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما
ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ والحجة هي ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
ولمثال في هوان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال
الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة
بالحس المشترك لمدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة **واقول**
اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما
في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين
والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير
اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان او كان وجوه
الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية
عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها

بقصد ثان وذلك لانضمام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذى فعله ادراك اللون ثم
انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه
الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم فى صورة لا يقتضى
ثبوت مثله فى صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث
ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلى بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل
على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثانى ان استحضار الصور والذهول عنها
من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة فى
القوتين والذهول حصولها فى الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا
ضعيف لان تجويز الحصول فى الحافظة حال الذهول يقتضى القول بان الادراك ليس هو
حصول الصورة فى المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة
فى الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة
ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها
العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان
الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله فى الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة
للمدرك وان كانت حاصلة فى الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع
تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصورة المعقولة دون المحسوسة واما
قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاسد لان
مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية
وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات
فاذن لا بد لها حين تحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة
معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا
كما ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا

بقوة

بقوة حافظة للجميع والا فينعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر والالتفات
اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلى على جزئى فالحاكم
يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التى هى مدركة للكليات مدركة للجزئيات
والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بآلة وللآخر بغير آلة قال والذى يدل على ابطال
القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره فى جزء من الدماغ يقتضى اما اختلاط
الصور او انطباع كل واحد فى جزء هو فى غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة
تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس فى عقبك وعن الثانى
انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية **قوله** وايضا فان
الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية
غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى فى
الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس ادراكا
جزئيا وتحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنها
وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعانى
بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور **اقول** هذا بيان اثبات الوهم والحافظة
اما الوهم فقوة تدرك الحيوان بها معانى جزئية لم تتأد من الحواس اليها كادراك العداوة
والصداقة والموافقة والمخالفة فى اشخاص جزئية فادراك تلك المعانى دليل على وجود
قوة يدركها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها فى
الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان
ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما
الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما فى الكتاب ظاهر واما قول
الفاضل الشارح الصداقة التى بينى وبين ولدى كلية فيجب ان يقال هب انها
كلية لكن الكلى لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا فى جزئيات الصداقة وايضا

بعضهم انا نجد بعضها عن بعض

بالحس المشترك علمنا بالضرورة اذا ذقت طعاما
ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان
يقال بل هو العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا
فلست مبصرا له من تين احدهما بالعين والآخر
بالدماغ والذى يدل على ابطال القول صح

الكلية

الاستيناس الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرک بغير
العقل وكلامنا في مثله قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية
خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا منهاء
وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ
والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن
المقدم لاسيما في الجانب الاخير اقول ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم
زائدتان مشبهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا الدماغ
قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الروح الاول من الازواج
السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان متلاقيان فيفترقان الى
العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي
منبته الحد المشترک بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ
هذه الشعبة في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول
من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة
هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس ساير الاعصاب خصوصا النخاعية
فتبين من هذا ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب
اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدأه الدماغ ايضا واكثرها نخاعية فلاجل ذلک
قال الشيخ ان آلة الحس المشترک هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لاسيما
في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترک كرأس عين
منشعب فيه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس
المشترک والخيال الا ان ما في مقدم ذلک البطن بالحس المشترک اخص وما في مؤخره
بالخيال اخص وانما يتادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الازواج التي
في الاعصاب التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم و

الفاضل

الفاضل الشارح فسر التادية بان يسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترک
ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتادية ههنا
استعارة عن ادراک النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه وبواسطة
الروح الذي هو مبدأ المشترک للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس
لتمهيد طرق يسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراک
النفس ليس بمتأخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان يقطع فيه تلک المسافات
بل هو لاتصال الازواج بمبدأ واحد مجتمعة في موضع يحدها للاحساس وباقي كلام
الشيخ ظاهر قوله والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها
هو التجويف الاوسط اقول قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة
بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كحكم العقل ولكن حكما تخييليا
مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا
حكايته قوله فكون كله آلتها هو لكونها مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح
الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على
ما يجيء ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله وتخدمها فيها الدماغ
قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن
الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال
الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط
كانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل اقول معناه واضح والمراد
من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلک التصرف ادراكه
لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراک كان الشيء الواحد مدركا
ومتصرفا وان لم يكن لها ادراک مع انها متصرفة بالتركيب والتفصيل بطل قولهم

القاضي بين الشيئين لابد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها يتصرف
فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة
وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما اذ لا يجب ان يكون كل حاكم متصرف
فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين
احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته او كلاهما بحسب آلتين **قوله** والباقية من
القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف
الاخير وهو آلتها **اقول** هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة للمعاني ومعينة
للوهم بالحفظ وسماها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح وحفظ
المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة
وجب ان يكون القوى ستا وهذا شيء ذكره في القانون واقول ان الشيخ ذكر
في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة
والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام
قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفا
وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها و
متذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعدة اياها اذا
فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور
الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر لما حفظ
الملحوظ فهو مركب من ادراك شيء ادرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ
في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست
هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوتين مدركة وحافظة
والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة
وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفا في

آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان يكون القوة الوهمية
هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة
وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني
ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه
وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى **اقول** وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا
متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى و
بين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من
حيث تعمل ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال
بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد
ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور
فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال
ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ
فاذن ليس مراده من قوله الوهمية بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها
بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكره من قبل لا شك في
انها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات
بل مراد الشيخ من ذلك ان مبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ
هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة فلذلك جعله رئيسا حاكما
على القوى الحيوانية **قوله** وانما هدى الناس الى القضية بان هذه
هي الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة
فيه **اقول** هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه
القوى والطبيب لا يتميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز
هذه التميزات الحكيم فالقوى عند الاطبا ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته

البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر انه البطن الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة
لا يدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها يحتمل ان يكون مفارقة او قائمة
بعضو آخر وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال
الحاقة تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا
كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه
الاعضاء او بشيء آخر لانه بحث آخر قوله ثم اعتبار الواجب في حكمة
الصانع ان يقدم الاقنص للجرماني ويؤخر الاقنص للروحاني و
يقحد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنتحية عن
الجانبين عند الوسط عظمت قدرته اقول هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء
المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على ما
يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على الغاية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف
وفي نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح
دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال
بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب الحس المشترك والخيال هناك في حكمة
الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في موخر الرأس والذوق في وسطه
فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان
يجعل في موخره مع احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا
ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم
يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك بل انما ذكر فائدة الترتيب
وايضا وان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في موخر الدماغ
نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان
من الشفاء بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا

الذي

الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي
يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم
منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه حكاية كلامه واذا كان حال
العصب السمعي المتأخر عن الذوق هذه فما ظنك بالذوق واما اللمس فلما كان اكثر اعضائه
نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بموخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه
فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح
على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل هي
خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات و
المحسوسات بالآلات واذ قد تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار قوله اشارة
واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان
النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات اقول يريد ذكر
القوى التي يختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت
متباينة بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه
غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما يختلف بحسب الاعتبارات التي هي
بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية
وهي افعال هذه القوى قوله فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن
وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما
يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزوية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية
من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري
في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي اقول قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى
الى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفها فانها مكملة اياه تأثيرا اختياريا
والى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها وتسمى الاولى عقلا

عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابه والشيخ بدأ
بالاولى لانها اظهر فالشروع بالعمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأتى الا بادراك ما
ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية
او تجربية او ذايعة او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في
تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين
بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة
الى الرأي الجزئي الخاص فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده **قوله**
ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل
فاولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم
عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند
حصول المعقولات الاول فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة
وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس فهي زيت ايضا
ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة
البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم تحصل لها بعد ذلك
قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة
متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان
تحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى شاءت من غير (من القوة الى)
افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه
الملكة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومنه (القوة)
ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار **اقول** وهذه اشارة الى قوى
النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها
كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب

الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد
للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس
المناسبة للمرتبة الاولى يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الخالية في نفسها عن
جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها
المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي
هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب
الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها تبعثها الى حركة فكرية تأخذ
في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع
شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس وتتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة
ذو قوة قدسية يجيء انباؤها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهي
ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفعل
بالفكر او الحدس وهذه قوة النفس وحضور تلك المعقولات كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد (بالفعل)
لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة
العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيره وقياس عقول الناس
في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى
الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة
مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس و
قبل القوة القدسية وذلك سهو منه يشهد به ساير كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو
وجود الواو المذكورة الواصلة بين قوله او بالحدس فهي زيت ايضا وبين قوله
ان كانت اقوى فهي زايدة الحقها النساخون خطأ والتقدير اتصال الكلامين وليس
قوله فتسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتتهيأ بها لاكتساب
الثواني لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا

فنقول لما كانت الاشارات المترتبة فى التمثيل المورد فى التنزيل هو لنور الله تعالى وهو قوله
عز من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح
فى زجاجة الزجاجة كانها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية
ولا غربية يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من
يشاء ويضرب الله الامثال للناس الاية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل فى الخبر من عرف
نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكوة شبيهة
بالعقل الهيولانى لكونها مظلمة فى ذاتها قابلة للنور لا على التساوى لاختلاف السطوح
والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة فى نفسها قابلة للنور اتم قبول و
الشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة
كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذى يكاد زيتها
يضئ ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن
شئ يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة
نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج
الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل بها قال الفاضل الشارح و
انما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الاكتساب لا تحصل الا بعد حصولهما بالفعل
واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى
وهو الرئيس المطلق الذى يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية
قوله تنبيه لعلك تشتهى الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة و
الحدس فاسمع اما الفكرة فهى حركة ما للنفس فى المعانى مستعينة
بالتخيل فى اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط وما يجرى مجراه
مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون
فى الباطن وما يجرى مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما

بالفعل لعقل المستفاد متقدم بالوجود على حصول القوة المسماة بالعقل

انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط فى الذهن دفعة اما عقيب طلب
وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة يتمثل معه ما هو اوسط له
او فى حكمه **اقول** لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكرة او بالحدس
اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله فى تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل فى اكثر الامر
اشارة الى ان الفكر يكون فى الجزئيات اكثر لانها فى الكليات مستعينة بالتفكر وهما متغايران
بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون فى الباطن اشارة الى ان الصور والمعانى المخزونة
فى الخيال والذاكرة وقوله وما يجرى مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة فى المعانى
من المطالب يطلب بها مبادى تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما تادت
ويتم اذا تادت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات
الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب فى الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير
الحركتين المذكورتين سواء كان مع الشوق او لم يكن فاشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط
دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله
او فى حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس
اولا بامكان الانبتات فى لا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك
ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور فى الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها
وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين فى هذا الموضع والفاضل الشارح
جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر والثانية بالحدس وقال الحدس هو
ان يقع الحد الاوسط فى الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقترن
بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر
عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة للمتن على التناقض الصريح **قوله** اشارة
ولعلك تشتهى ان تعرف زيادة دلالة على القوة القدسية و
امكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس

فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة براذة ومنهم
من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو انفذ من ذلك
وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك النفاذ غير متشابهة في الجميع
بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا
الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى
غني في اكثر احواله عن التعلم والفكرة **اقول** يريد بيان امكان وجود القوة القدسية
وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف
فلسرعة التأدية وبطؤها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر
لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة
من النفس ولتلك المراتب حدا نقصان وكمال وحد النقصان ان يبت جميع افكار شخص
عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم
دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى الترتيبية
ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر
قوله اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك
ستبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم
وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم **اقول** يريد اثبات
العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس البشرية الانسانية ولما
تقدمت اشارة الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد
هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما
يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة
او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد وذكرهما واحال بيانهما
على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وجود صورته في

المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه
بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما
يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فههنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك يكون
الصورة حالة الذهول واحدا اما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما
مدركا والآخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما
سيأتي فاذن يجب ان شيء غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات وهو يكون خزانة
حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات
فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة
فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بجميع صور المعقولات بالفعل ليس
بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال **فقوله** وانت تعلم ان شعور
القوة مما تدركه هو ارتسام صورته فيها ه تذكير لما ذكره من قبل
وقوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة
ه اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل **وقوله** ارأيت القوة ان غابت
عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل تكون قد حدث هناك غير
تمثلها فيها ه بيان لكون الذهول مشتملا على زوالها فان المعاودة الى الادراك
يقتضي تجددا ما لتلك الصورة **وقوله** فيجب اذن ان تكون الصورة المغيبة
عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما ه نتيجة لذلك **وقوله** و
اما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال
على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة
لها والثاني ان يزول عنها ويحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة
وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني
قد تعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم

موجودة فيه وحال النسيان غير موجودة فيه
والا لكان الذهول والنسيان ح
يكون ح

كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية
فيجوز ان يكون الخزان لها منا في عضو او في قوة عضو والذهول عنها
لقوة في عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزي ٥
اشارة الى ما قررناه من ان القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا
بل نقول انا نحن نجد في المعقولات نظيرها بين الحالين اعني فيما يذهل
عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يتبين لك غير جسماني
ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هي
كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم
في جسم ٥ اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة وقوله فبقي
ان ههنا شيئا خارجا عن جواهرنا فيه الصور المعقولة بالذات ٥
نتيجة لذلك واثبات للجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات
وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ
هو جوهر عقلي بالفعل ٥ اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما
كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لم يكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يكن
ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه
اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد
الخاص لاحكام خاصة ٥ اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان بعض النفوس
مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات
الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات او الادراكات الكلية المناسبة المتأدية
الى المدرك الكلي وقوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسدي الخ
او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المرآة التي كانت
تحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء آخر

من امور القدس ٥ اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثيل بالمرآة لانها من الجسمانيات ...
شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت
ملكة الاتصال ٥ اشارة الى السبب الذي به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان
النسيان في القوة الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء
من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة يمكن
بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي
ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح كررة قد سبقت
الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دال على وجود سبب يفيض العلوم على النفس و
لم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاقلا فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا
بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير
مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجرده وسيأتي البرهان على
ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها
دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها قوله اشارة الى ان هذا الاتصال
علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة
تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة
متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل اقول لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات
في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال
اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك
الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان
يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي
هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة
الاولى منها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة

الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التى هى مبادى المعقولات الثانية والقريبة هى الثالثة وهى
المقتضية للملكة المذكورة وانما تتم الاستعداد بها وبشبه النفس اللذين يجب حصول الصورة بهما
اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولانى والعقل بالفعل لا بين الحدس
والقوة القدسية **قوله** اشارة كثرة تصرف النفس فى الخيالات الحسية وفى
المثل المعنوية اللتين فى المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية و
المفكرة تكسب للنفس استعدادا نحو قبول مجردا انها عن الجوهر المفارق
لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات
هى المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة قد يفيد هذا التخصيص
معنى عقلى لمعنى عقلى **اقول** لما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال فى الفصل الماضى
على سبيل الاجمال اراد ان يعين فى الفصل كيفية حصوله فى هذا الفصل وهو على وجهين احدهما
ان يكثر تصرف النفس فى الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفى مثل المعنوية كمثال هذه
الصداقة وتلك الصداقة اللتين فى المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس وينصرف
فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا ينصرف فيها بانفرادها بل باستخدام
القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة بذاتها
فى المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك فى الخيالات فيكتسب النفس بتلك التصرفات
اعنى التفكر فى الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة
المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المتنفس بها
لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسسنا
بالجزئيات تصورنا الكليات فى هذه التصرفات فى الجزئيات هى المخصصات للاستعداد
التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل
عن الجزئيات الى النفس بل يرتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثانى ان يفيد هذا
التخصيص معنى عقلى كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى

فيهام

عقلى

عقلى كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات
على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها
اعرضنا عنها مخافة الاطناب **قوله** اشارة ان اشتهيت الآن ان يتضح
لك ان المعقول لا يرتسم فى المنقسم ولا فى ذى وضع فاسمع **اقول** يريد بيان
ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسمانى وبالجملة ليس بذى وضع
قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى
اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانيا احتاج الى بيان
ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين فى النمط المذكور واقول انه
اراد فى هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق
فى الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من
غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلات واراد فى نمط التجريد ان يبحث عن حالها
بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان كونها
جسما او جسمانية بل بالغ فى ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات
البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين فى البحث عن تلك الكمالات
من غير قصد على ما ينبغى فى موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب
ان يبين هناك **قوله** انك تعلم ان الشىء غير المنقسم قد يقارنه اشياء
كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما فى الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها
كثرة ما ينقسم فى الوضع كاجزاء البلقة لكن الشىء المنقسم الى كثرة مختلفة
الوضع لا يجوز ان يقارنه شىء غير منقسم **ه** اشارة الى تمهيد اصل كلى وهو
ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضى
والاول هو الحال الذى لا ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه و
فصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما

عن مجرد

امتناع

بل
ولم يقع فيما ذكره الشارح اختلاف

لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى اجزاء اسود غير متحرك والى اجزاء متحرك غير اسود والثانى هو الحال الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالبلقة فانها ينقسم الى عرضين متباينين فى المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشئ غير المنقسم قد يقارنه اشيا كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضى والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة فى الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذى ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا ينقسم بانقسامه لانها لا يحله من حيث هو خط بل من حيث انه متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التى هى اضافة مثلا لا يحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع منه وكالاجزاء فان الوحدة لا يحلها من حيث هى اجزاء بل من حيث هى مجموع والثانى هو المحل الذى يحل فيه شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة كالجسم الذى يحل فيه السواد او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشئ المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل فليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليها اسم المقارنة بمعنى واحد قوله وفى المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادى لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد فى كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان فى المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع

وكل

وكل جسم وكل قوة فى جسم منقسم اقول لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع فى تقرير الحجة وهو ان فى المعقولات معانى غير منقسمة والا لزم منه محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشئ الذى يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال فى المعقولات غير ممكن على ما سياتى ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك ان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان فى المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم فى جوهر يدركه وهذا الارتسام فى ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم فى الوضع وكل جسم وكل قوة حالة فى جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يتعقل بجسم ولا جسمانى والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضى انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة فى الكل يقتضى انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا فى الوهم وذلك كالجسم الذى هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذى هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل فى جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته ولذلك اردف الشيخ

هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما **قوله** وهم
وتنبيه ولعلك تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية الوحدانية
قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع **اقول** الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين
المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة
كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد
هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين وجب ان يكونا
متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا
في كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان
الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل
اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون
مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يحصل من القسمين شئ ليس هو اياهما
بل انما يكون المجتمع متعلق الهيئة بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف
القسمين فلا يكون القسمان جزئيه من حيث هيئة المشابهة لهما هذا خلف والثاني ان
المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول صورة جزئين له لا يكون من حيث هو
كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع
القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون
معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشيخ اشار الى القسم الاول **بقوله**
الله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الآخر في
استتمام التصور العقلي ه واشار الى الوجه الاول **بقوله** فهما مباينان
له مباينة الشرط للمشروط ه واشار الى الوجه الثاني **بقوله** وايضا فيكون
المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزءاه منقسما ه واشار الى الوجه
الثالث **بقوله** وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط

فلم يكن معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون
هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة
الى اجسام فباطل ايضا لكون الصور المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته
كالقسمة اولا وكمقارنته لما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصور
المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها هذا خلف ه واشار الشيخ الى هذا
القسم **بقوله** وان لم يكن شرطا ه والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة
بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة
مع ما ليس مدخله في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة
المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعد لها ه
والى الخلف اللازم من جهة مقارنته لما يقبل القسمة من المقدار **بقوله** وكيف لا وهي
عارضة لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ
لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التي جردناها مغشاة بعد
بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع
فليست هي الصورة المفروضة ه وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شئ فيه ذو مقدار
في اقل منه كفاية فان احد القسمين ان كان مشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصور المعقولة
فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر
حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله
من انضياف احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف
احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين لا تعرض الا للماديات
فهي تقتضي وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف
قوله واما الصور الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اجزاءها
لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الا ان

احوالها

يكون رسمها ورشمها في ذي وضع وقبول انقسام **اقول** لما فرغ من بيان
امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بيّن وجوب حلول الصورة الحسية و
الخيالية ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلاً وتخيلناه
فلا بد من ان تلاحظ النفس اجزاءً له متباينة الوضع مقارنة لهيآت غريبة مادية
كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة او جهة لم تحل اليسرى
فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضاً كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون
احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيآت غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة
تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورشمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء
مادي والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء و
الرشم هو الختم اعني احداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك
سمي اللوح الذي يختم به البيادر رشماً وهو بالخيالي اولى لان صورها منطبعة في الخيال
من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية
تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك
اعتراض الفاضل الشارح بان الصور العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر
وقد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان
كافياً في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي
وضع فليس مجرداً عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز ليس
بقدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ
قد اورد تلك الحجة ايضاً في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اورده
على وجه اقرب مأخذاً مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اورد هكذا الصور العقلية
ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة
المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج

وجوب كون الصور الخيالية جسمانية لكنها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ
ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الحجمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع
المحسوسات في النفس فالجواب ان الهيولى انما تتحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع و
النفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصورة الحسية
والخيالية جسمانية لكنها لا يقتضي كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا في
ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **قوله** وهم وتنبيه او لعلك تقول ان
الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها كقسمة المعنى
الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول
العرضية المصنفة فاسمع **اقول** الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين
المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى
الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد يكون اما مقومة لمهيات
الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولاً وكانت القسمة بها قسمة المعنى
الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه
الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد
اضافتها الى ذلك الكلي قابلاً للشركة او لم يكن فان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني
بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم
يكن قابلاً للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما
لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولاً بل محسوساً **قوله** انه قد يجوز
ذلك ولكن يكون فيه الحاق كل بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءاً
من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته
الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او
النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة

الجزويات ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط الذى سبق تعرضنا له
ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذى نشكك به اولا
من قبول القسمة الى المتشابهات وكل واحد من اجزائه هو اولى بان
يكون البسيط الذى فيه الكلام **اقول** هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان
هذه القسمة يجوز ان يقع فى الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هى
تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة
كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعنى الحيوان فان المعقول الجنسى كالحيوان
لا ينقسم ذاته فى معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل
معنى الحيوان وكذلك النوعى كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما
حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان المقسوم مثل
نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلى الواحد البسيط الذى استند للنا
على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذى تشكك به
قبل هذا من قبول القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيط
التى لا ينقسم لحينئذ العالى اولى بان نجعله البسيط الذى استند للنا به لئلا يعرض
شك من وجه **قوله** اشارة انك تعلم ان كل شىء يعقل شيئا فانه
يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته
فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **اقول** يريد بيان ان كل عاقل فهو
معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فقوله كل شىء يعقل
شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل صغرى قياس وانما قال بالقوة
القريبة لان للعقل بالقوة ثلث مراتب بعيدة هى العقل الهيولانى ومتوسطة
هى العقل بالملكة وقريبة هى العقل بالفعل وهى التى يقتضى ان يكون العاقل ان
يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شىء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل

والانسان

متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشىء وذلك لان تعقله لذلك الشىء هو حصول ذلك الشىء وتعقله
لكون ذاته عاقلة لذلك الشىء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شىء لشىء لا ينفك عن
حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة
القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شىء بالقوة على ما سيأتى فهى انما تعقل بالفعل
قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون شاملا لها وللنفوس
الانسانية **اقول** الامكان العام يقع على الامكانات المعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة
فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود فى هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التى قدم ذكرها
والمراد ان تعقل الشىء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة
فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون
لغيره بالقوة بسبب يرجع الى ذاته لا ينافى ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح
انه بديهى واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعنى تعقله لكون ذاته
عاقلة لذلك الشىء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق لو تعلم بتصور الموضوع ليست
اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله
فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شىء يعقل شيئا فله
ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلة لذلك الشىء وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلة
لشىء فله ان يعقل ذاته فكل شىء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **قوله** وكل ما
يُعقَل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يُعقَل
ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة **اقول**
يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل
معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه
ربما يُعقَل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير و
الثانى ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل **قوله** فان كان مما يقوم

بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول **اقول** هذا هو الشرط
المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان
يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل التالي لهذا
الفصل **قوله** اللهم الا ان تكون ذاته ممنوّة في الوجود بمقارنة امور
مانعة عن ذلك من مادة او شيء آخر ان كان **اقول** قد ثبت فيما مضى ان
مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا
بتجريده عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان
قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشيء ومنيته اي
ابتليته وقوله او شيء آخر ان كان يمكن ان يحمل على الصورة المعقولة المجردة فانها
لا تعقل اذا كانت قائمة بعاقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة
بذواتها **قوله** فان كانت حقيقته مسلّمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة
العقلية لها فكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله
لذاته **ا** اي ان كانت حقيقته مسلّمة لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان
يقارنها الصور العقلية اي فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل
هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره
يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقرير الكلام ان
وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته
عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل للشيء فهو
معقول لذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد
فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان
يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل
من يعقل شيئا فيمكن ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك

لذاته غير قائمة بغيره م

قائم م

امكنه

امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون
معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره وصحة
هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتتوقف
صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد
سواء وجد في العقل او في الخارج يلزم صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة
فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا
الفصل حكما واحدا ليجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرط والثاني
بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان
قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ببديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا
مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة
للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في
هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية
وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض ههنا غير مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات
العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها ثم قال وان
سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات
ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه
ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك
عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم
بعضهم بان التصور لا يتعرى عن تصديق ما والحكم يبنى على شيء يقتضي مقارنتهما
في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال
وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع ما عداه حتى
يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو

فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره م

اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردًا و يكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد و امّا اثبات
صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدّعه الشيخ وليس في تقرير كلامه اليه حاجة
ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان تكون
مشروطة بان تكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس
يلزم تأخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته انواع مقارنة
الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم
بنوع واحد على شيء صحة الحكم لسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره
مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصور وباقي الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك
كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد
في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر
ولا يلزم منه محال قال وبتقدير ان لا يكون احدهما متوقفًا على الآخر لكن لا يلزم من
صحة وجود نوع معين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به
والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقًا
من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال ولئن سلمنا ان هذه
الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن
صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي
والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن
من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة
ذهنية كما مر بيانه فان الاول تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعلقة للانسان
وهي محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول
وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار
الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني

وحده وههنا الحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هي صورة ذهنية بل من
حيث ماهيته ثم قال ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من
وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل
الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد
قوله وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصور المادية في الفوام اذا
جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها انها
تعقل اقول قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولًا هو اقترانه بالمادة و
المجرد عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين
ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن
الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة لم انها اذا قارنت صورًا اخرى
معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو
سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم قوله
فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة
بل امثالها انما يقارنها معان معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل لها جميعًا
وليس احدهما اولى بان يكون مرتسمًا بالآخر من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة
الصورة والمتصور واما وجودها في الخارج فمادى لكن المعنى الذي كلامنا
فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضنا له اذا قارنه معنى معقول كان له
بالامكان جعله متصورًا اقول والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها
قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في
شيء آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر اولى من الآخر
بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للآخر فكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما
لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما بحاصل في الآخر والتعقل هو حصول

المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور لهما لانهما
حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل فمادي غير مجرد والمادة مانعة
من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة
في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه ان الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه
على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقولا صار قابلا له فكان له بالامكان العام
ان يتصور به بجعله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من
ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان
الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة
ولانها صور لاشياء تختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة وح يمكن ان يكون بعضها
اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطؤ بالماهية صارت
بالمحلية اولى والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي اختلافهما
بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطؤ لاختلاف ماهيتهما و
(جواب نقض السند)
الا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطؤ ايضا محلا لها انما هي محل للبطؤ لكونه
هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما
في النسبة الى المحل هيئة وصفة للآخر وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر
بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال
وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها وللحال معها غير
مقارنتها للمحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان
الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث
في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين
الاولين على صحة القسم الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة
التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح

تقارنهما في محل يقوم به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه فاستدل
على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار
بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه
لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد
شيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية
عنده مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان جعله
متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك
يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل
الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب اعدادات ما لذلك الجوهر
ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان
الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصور ايضا داخلة فيه ولا يلزم من
ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة
قوله وهم وتنبيه او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع
له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي تنفصل بها عن
المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله **اقول** لما استدل بصحة مقارنة
ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة تعقلها على
صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال
للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام
بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين
دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية
وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل ان يوجد شيء بها الا عند القيام بالذات
ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم في

من معناه م

قوة عاقلة فان المرتسم فيها نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة
عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما ينفصل عن الماهية
النوعية بزوايد ينضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث تشخصيته التي تلحقها
باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل
الشارح لما لم يتميز بين الاعتبارين اوردهما جميعا **قوله** فيكون جوابك ه تقرير
الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام
بالذات وفي القيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة
العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او
قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة
للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا
واما القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة
فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل له الصفة
ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة
كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني
منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول
صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد
قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما
كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة
لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها وح يسقط الشك
ايضا ونرجع الى المتن **فقوله** ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان
كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشكك ه
اشارة الى القسم الاول من القسم الاول ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او

الاول من اقسام القسم

في الخارج **وقوله** وان كان انما تكتسبه عند الارتسام في العقل ه اشارة الى القسم
الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقول لمعقول
حالين في محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة الماهية لمعقول
وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له ه اشارة
الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون يقتضي العطف على قوله تكتسبه والمعنى ان الماهية
ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول
الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له **وقوله** فيكون لم يكن استعداد الشيء
حتى حصل فاستعد له ه اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون
لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما تكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد
انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين
فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر
وقوله او لم يكن استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث ه
اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده كان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل
وقوله وهذا كله محال ه تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم
الثالث الباقي من الثلثة **وقوله** فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل
المقارنة فهو للماهية ه اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون
الاستعداد لازما للماهية **وقوله** بلى لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما
يقارن تتلو المقارنة الاولى ه اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة
اخرى غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب **وقوله** وكذلك فاعلم ان للماهية
المعنى الجنسي استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل
فلا مانع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي ه وهذا جواب شك
آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا للفصل كالناطق

فلمانع

لم يكن مستعدة المقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لم يجز ان يكون المهية
المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة
بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعة الجنسية
مستعد لكل واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته
فان لم يكن لبعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه
مقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة
لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعة
الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول فذلك
الاستعداد بوجود هذا المانع ما دامت طبيعة الجنسية باقية واذا كان حال الجنس
لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية
عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه بل انما يكون
الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس
ولما كانت المهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات
فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها **قوله**
تنبيه انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شيء ما من شانه
ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم
من ذلك ان يكون ما من شانه ان يعقل ذاته **اقول** هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه في
الفصول المتقدمة **قوله** وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون
من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا
القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل **اقول** قد تبين فيما مضى ان المهيات
المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها
فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة

واما فيما كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته
ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت
الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن
يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته وما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا
بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في
الماديات لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه لتوقف ما من شانه على غيره
بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وههنا قد تم
الكلام في ادراك النفوس وبقي الكلام في تحريكها **قوله** تكملة النمط
بذكر الحركات عن النفس تنبيه لعلك الآن تشتهي ان تسمع
كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها اعمال وحركات فليكن
هذه الفصول من ذلك القبيل ومعناه ظاهر **قوله** اشارة اما حركات
حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء **اقول** يريد ان
يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة الى القوى
التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما
تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد في
الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة
للحيوة يكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان
تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب ويعاونهما على ذلك الحرارة
الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل
استعداد الممتزج لاتصال النفس فيفسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة
تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل وتضيفه اليه بدلا
عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاستقصات متداعية

الى الانفكاك لم يكن من شان القوى الجسمانية ان يجبرها على الالتيام ابدا كما سياتى بيانه و
لما كانت القدرة الالهية مستبقية للطبايع النوعية دائما فقدر بقائها بتلاحق الاشخاص
اما فيما لا يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل
التوليد واما فيما يتعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت
نفس الاخير ذات قوة تختزل من المادة التى تحصلها الغاذية ما يجعلها مادة لشخص
آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب
لشخص كامل اذ هى مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من
المادة التى تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة فيزيد بها مقدارها
فى الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس
النباتية التامة انما تكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا ويكمله
مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقى النوع بتوليد مثله وهى المسماة بالغاذية
والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان جميع افعال هذه القوى انما يتم بتصرفات
فى مادة فقوله ليحال الى المشابهة سد البدل لما يتحلل اشارة الى الغذاء
غاية فعل الغاذية وقوله اوليكون مع ذلك زيادة فى النشو على
تناسب مقصود محفوظ فى اجزاء المغتذى فى الاقطار يتم بها الخلقة
اشارة الى غاية فعل المنمية وقوله وليختزل امرخ لك فضل ليحدث مادة
او مبدأ لشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله وهذه ثلثة
افعال لثلث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى
وقوله اوليها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة
للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة المغيرة والدافعة للثفل اشارة
الى تقديم الغاذية على النامية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب
الافعال الاربعة على الترتيب الذى ذكره وقوله والثانية القوى المنمية

الى

الى كمال النشو اقول لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المتعذر تحصلها
والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق بالكمال الشخصى وانما احتيج الى توليد المثل لكون
الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد بحسب التقدم والغاذية تخدم هذه
القوة فى تحصيل المادة قوله فان الانماء غير الاسمان اقول النمو والسمن
يشتركان فى شئ واحد وهو الازدياد الطبيعى للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه
ويفترقان باشياء منها التناسب فى الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها
الاختصاص بوقت معين فالنمو مختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه
والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة المولدة للمثل
وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما اقول هذه القوة تنقسم الى
نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبذر ومفصلة
اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهى التى تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التى تغير
الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر قوله لكن النامية
تقف اولا اقول الغاذية فى اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر
الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيجعل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك
لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاذ اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة
الغريزية فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل فح تقف المنمية قوله ثم تقوى
المولدة ملاوة فيقف ايضا اقول عند القرب من تمام النمو تنزع النفس الى التوليد
فتقوى المولدة ملاوة اى حينا يقال اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسره
وضمه اى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم
يفضل شيئا يتصرف المولدة فيه وانحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت
المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله وتبقى الغاذية
عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل اقول انما يحل الاجل عند عجزه عن

ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية
لعدم غذائها ووجود ما يضادها **قوله** اشارة واما الحركات الاختيارية
فهي اشد نفسانية **اقول** يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية
التي تفعل افعالاً مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عن شيء
يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة يرجح احدهما فانما قال هذه
الحركات اشد نفسانية لانها تصدر عما يصدر عنها الافعال النباتية من غير عكس
واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة
وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق
فانها تنبعث عن القوى المدركة وينبعث الى شوق نحو طلب انما ينبعث من ادراك
الملائم في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى
شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث من ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى
غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس في القوى المدركة
الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم
الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على
مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع *(وكان المتناول المشتهى …)*
يرجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه القوى
المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون
الانسان المشتاق الجازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك
غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضل وارسالها
ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها **فقوله** ولها مبدأ عازم مجمع اشارة
الى الاجماع المذكور **وقوله** مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل
اشارة الى المبادي البعيدة **وقوله** تنبعث منها قوة غضبية دافعة

للضار او قوة شهوانية جلابة للضروري او النافع الحيوانيين اشارة الى *(جالبة)*
قوة الشوق المتوسط بين قوى المدركة والاجماع **وقوله** فيطيع ذلك ما انبث *(اى النفع يعنى القوة المحركة الثلثة)*
في العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة اشارة الى المبادي القريبة
المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الآمرة اشارة الى
المبادي الثلث لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة وانما ذكر كون الشوق منبعثا
عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد
الاجماع الى الشوق **قوله** اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير
فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة
واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما
بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب
بالطبع متروكا بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون
ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان
حركته نفسانية ارادية **اقول** يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة
عن نفس لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة
هي التي تصدر افعال غير مختلفة من غير ارادة والفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها
وعادم الارادة لا يطلب شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه والواجد لها ربما يفعل كذلك
لتصور غرض يوجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع
تتركها وهاربة عن حدود واوضاع تطلبها لم يمكن ان يكون طبيعية فاذن هي
نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي
لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة **قوله** مقدمة
المعنى الحسي الجزئي منه تنبعه الارادة الحسية والمعنى العقلي الكلي منه
تنبعه الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو

عقلي سواء كان معتبراً بواحد بشخص كقولك ولد آدم او غير معتبر
كقولك الانسان **اقول** هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وبشتمل على
حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معنى حسياً كلفاء زيد بهذه اللقية مثلاً ارادة
حسية اي متعلقة بشيء جزئي محسوس والارادة التي تطلب معنى عقلياً كلقاء الحبيب مطلقا
مثلاً ارادة عقلية اي متعلقة بشيء معقول والارادة اما حسية او عقلية والثاني
ان المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبراً بواحد بشخص كولد آدم
او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يفترق في كونه عقلياً تقييده بالشخص وانما
قيده بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما كان جزئياً كقولنا
كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكمان
ظاهران **قوله** اشارة حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس
الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب
لغيرها **اقول** يريد بيان ان نفس الفلك التي يصدر عنها الحركة المستديرة ذات
ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني
اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر
انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان تقتضيها
لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء
يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك
القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يتحصل بها ويكون ما يقتضيه
لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات
المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال اول لما بالقوة
من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى
الاول هو تأديتها الى كمال ثان فهو ايضاً دال على كونها غير مطلوبة لذاتها

ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من
الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة
ليست لنفس الحركة **قوله** وليس الاولى لها الا وضع وليس بمعين موجود
بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل معين كلي فتلك ارادة
عقلية **اقول** غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة
انما تطلب شيئاً يكون حصوله اولى لها من لا حصولها ولما كانت اصناف الحركات
ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع
المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلاً للطالب حال كونه طالباً
فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض
تفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعيين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي
فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي فان المعين المفروض لا يجب
ان يكون جزئياً بل هو اما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة
المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان
تقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده
بالجسم الجزئي الواحد لا يفرق كليته كما مر في المقدمة وايضاً الارادة المتوجهة
الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضاً في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدء
حركته الوضعية **قوله** وبحث هذا سر **اقول** الظاهر من مذهب
المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في
مادته التي تستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما
ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى
الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها ان تعقل ليس
ما من شانها ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة

وان الجوهر المجرد عن مادته م

عقلية

كالنفوس الناطقة الانسانية من شأنها ان تعقل وباشر التحريك لكون ذا ارادة عقلية وليصدر
عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك للجمهور منهم لم يصرح الشيخ واشار الى ذلك مخالف لم
بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في
هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه
الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس
حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها
لينال ضربا من الاشكال ان كان فيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك
النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
فربما لاح لك سر وانا ضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال
هناك ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها
بعد العقول المفارقة التي كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة ما
كالنفوس مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر قوله تنبيه
الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزوي فانه لا يتخصص بجزوي
منه دون آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده اقول
يريد ان يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة
جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ الارادة
الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد
يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا اثنين هما شيئين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ
هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك وتحرك
الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك
بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا
بعينها على ما صرح به فيما نقل عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى

المتن

المتن فقوله الرأي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وما في كلامه هو البرهان عليه
وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات
فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان
يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم قوله والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية
للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزويا فتنبعث منه ارادة حيوانية
جزوية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على جهة الجزوية
وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك
دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده اقول هو ازالة شك يرد على ما ذكره وهو
ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لا يترجح بتناول
اي غذاء وجد فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلي ثم انه اذا احضره غذاء ما جزئي يتناوله
وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ
الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما احس به
لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء
الذي يتذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام
مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا
يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده قوله وكذلك في قطع المسافة
يتخيل له حدود جزوية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا
وربما كان متجددا الوجود نحوا ما تجدد الحركة المستمرة على
الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزوية في التخيل كما لا يمنع في
الحركة اقول لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهذا الاستدلال
بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك
فذكر ان المسافة لا محالة تشتمل على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تتجزى

المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحداً بعد واحد
وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة
الذي انفصل بذلك الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال
لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل
يتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات
المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا تقتضي
كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع
جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية **قوله** ولمثل هذا ما تخصص الارادة
بشيء جزوي حتى يكون في الارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا
يجب له تخصص جزوي **اقول** ولما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة
الكلية مع الارادة الجزئية مبادي الحركات الجزئية جعل الحكم كلياً في صدور سائر
الافعال الجزئية عن الارادة الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصيص الارادة
الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي مراداً
كلياً ولا يجب تخصيصاً جزئياً فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي
اليه **قوله** ونحن ايضاً فربما قضينا قضاء كلياً من مقدمات كلية
فيما يجب ان يفعل ثم اتبعناه قضاء جزوياً ينبعث منه شوق و
ارادة متعينتان ضرباً من التعين الوهمي فتنبعث القوة المحركة
الى حركات جزوية تصير هي مرادة لا لاجل المراد الاول **اقول**
وهذا استشهاد لكيفية صدور حركاتنا عن اراداتنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا
نتصور راياً كلياً مثلاً كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا
قضاء كلي حصل لنا من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل
ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزوياً هو ان هذا الدرهم

الذي

الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينتان
الى بذل هذا الدرهم فينبعث القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل لهذا
الدرهم مراداً لا لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عني واعترض الفاضل
الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق
الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل
فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور و
الجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في
الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على
ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون
حصوله في الخيال ايضاً مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضاً نعلم
قطعاً انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي في الموضع
الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي
معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر
في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل و
الوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تشخص الحركة كما
اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في
الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على التناقض وايضاً قوله انا نقصد
الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة تتخصص المحل والوقت
ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية امور حادثة جزئية مثلاً فلا بد لها من
علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان
دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضاً محالاً لان السابق
ينعدم عند حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة

الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى
جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا ينقطع دفعة لان الارادة لكون
الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه فاذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في
حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تاخر
كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى
الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة ويتجدد
غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووجود
كل ارادة سببا لوصول يتاخر عنها فيستمر الحركات والارادات استمرار شيء غير قار
بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة
بالانضياف اليها وهذا من غوامض العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق
فلم لا يجوز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات
هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة
الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية
تكون كل حركة سابقة سببا به يتم كون الطبيعية علة لوجود الحركة اللاحقة من غير
ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز
ان يكون سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة
كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع و
السكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت اليس يصدر بزعمهم عن العقل الفعال
مع ان نسبته الى الكل سواء شيء خاص لتخصص قابله والجواب ما مر وهو ان العلة
القارة بانفرادها يمتنع ان يقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه
حادث الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده
ثم قال وان سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون بعض النفس

لان ارادة الايجاد لا يتعلق بالموجود بل كان
في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في
الحد الذي يريده م

من

من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة مدركة
فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا
غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس
الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه
كنفوسنا وباقي اعتراضاته يتحلل بما مر **قوله** موعد وتنبيه
اما الشيء الذي يتشوقه الجزء الاول في حركته الارادية فموعد بيانه
بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي
الا لطلب شيء ان يكون للطالب احسن واولى من ان لا يكون اما بالحقيقة
واما بالظن واما بالتخيل الحسي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة
والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبدل حال ما
مملولة او ازالة وصب ما فان النائم متخيل واعضاؤه ايضا قد
تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة تكون بين النوم واليقظة
او في الشيء الضروري كالتنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري
كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج
للهرب او الطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه
قد تخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب
ان ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد الاخيرين **اقول** قد ذكرنا
ههنا ان الحركة الفلكية لا يراد لذاتها بل يراد لحصول وضع كلي وكان حصول
الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء آخر فكان من الواجب ان
يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على
اثبات النفوس وفاعليها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان
ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا

ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس الحافظة ثم ذكر ان
الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شئ
يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما مشعور به على الاجمال ليتميز بين الحركة
الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز ايضا بين الافعال النفسانية
والافعال العقلية على ما يجئ بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب
قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا و قد يكون ظنيا و قد يكون تخيليا
و قد ذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان
منكري وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها و بين
غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان العابث والساهي
والنائم لو جعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها فان تخيل الغايات
والشعور به وحفظ الشعور ثلث امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر
يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شئ
منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل
غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ
وادراك على ما اوضحناه والله اعلم قوله

النمط الرابع

في الوجود وعلله اقول الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له
وعلى الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشيا مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها و لا جزء من
ماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في
الوجود وعلله قوله تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو
المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا
يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ
له من الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان

النمط الرابع في الوجود وعلله

قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع
عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان
فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد و عمرو بمعنى واحد موجود فذلك
المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا
من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب
وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين
لا يتاتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل
فانه يتخصص لا محالة بشئ من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن
ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال
فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية
التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال
في كل كلي اقول يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه
وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن لم يتعد عن القوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون
محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله ان ما لا يناله الحس بجوهره
ففرض وجوده محال كعكس النقيض لها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون
وجود شئ يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او
بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له
مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا
والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة
بل من حيث هي مجردة عن الخواص الخارجية من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان
من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس
وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج والا فلا يكون

الموجود الا المحسوس ... المحسوس الظاهر

من المحسوسات ... الاحوال التي ...

كالمتخيلات والمتوهمات

... غير المقيد بشئ

هذه الاشخاص انسانا ثم ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما متعينين وح يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان وناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية لا تختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس ويندفع الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ على الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليها قوله وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول ان الحال في كل عضو مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه اقول هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اثبتم في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه او يحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا من المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان قوله تنبيه انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الحس والوهم لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل

والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها اقول لما نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم تكن مدركة بالحس الظاهر واما طبائعها فليست بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقها هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة قوله تذنيب كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده اقول الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء او العقل الخارج اذا كان مطابقا له فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يحصل كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدأ الاول لسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم كليا على كل حقيقة ثم تعجب

كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة **قوله** تنبيه
الشيء قد يكون معلولا بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في
وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح
والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق
بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا
من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية
العلة الفاعلية **اقول** يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده و
الاولى تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة
والثانية تنقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم
الى ما يكون عليته هو الايجاد لنفسه او كونه علة للايجاد بان يكون لاجله والاول هو الفاعل و
الثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليسا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس و
الفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول
على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا تكون كذلك واذ تبين ذلك فقول الشيخ قد يكون
معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل المهية وانما قال كانهما
علتاه ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة
تكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي تكون المادة
للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا تكون صورة فيه وليسا الجنس والفصل
للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزءان له في الوجود ولذلك شبههما
بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق
بعلة اخرى الى آخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول
مقصوده بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى

واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغائية لا تفيد وجود المعلول
بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى تلك الوصف للفاعل وعلة غائية
بالنسبة الى المعلول **قوله** تنبيه اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو
موصوف بالوجود في الاعيان او ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل
لك انه موجود في الاعيان **اقول** يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار اليه
ذكره في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل تفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل و
الغاية وبين علل تفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر
الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل تفتقر اليها الشيء في تحقق ذاته
في العقل وهي مقومات مهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل الاربع المذكورة **قوله**
اشارة العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل
كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينهما **اقول** لما ذكر العلل وفرق
بين علل المهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى
كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان
المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد
في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج
الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل المهية والقسم الثاني وهو المعلول
المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة
للمهية والعلة الموجدة في هذا القسم تكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا
مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك
العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار
بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فتكون هي علة
للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فتكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة

تقسيم المعلولات بالقياس الى المادة

الجمع بينهما **قوله** والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة
الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان
كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها
اقول ماهية الغاية ومعناها اعني كونه شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى مبدع والى محدث
على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا
وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان
يكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول
بوجه والعلة انما تكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها تكون بان تجعل الفاعل فاعلا بالفعل
فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون
علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد
الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني
واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور
لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج
لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا
يكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس لافعال الطبيعية غايات والجواب ان
الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كائنا ما مثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء وكون ذلك
الشيء مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعورنا لها به قبل وجوده
بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **قوله** اشارة ان كانت علة اولى فهي علة
لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود **اقول** العلة الاولى لا يمكن ان
يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما
بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود
فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة

بما علمنا ان نتحقق اي معلول كان في الوجود **قوله** تنبيه كل موجود اذا التفت اليه
من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه
او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان
لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار
ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا
واما ان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو
الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود
بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته **اقول** يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته
والالفاظ ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق
الوجود بغيره على الاطلاق وهو من اسماء الله تعالى **قوله** اشارة ما حقه في نفسه
الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث
هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود
هو من غيره **اقول** يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج
ذاته في ان يكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح
فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس
وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار
احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **قوله** تنبيه اما ان يتسلسل
ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة
متعلقة بها فتكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا
اقول يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان
ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور
الاحتياج او يتسلسل الى غير نهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر

الفساد ولسبب آخر يذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا
الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها يجب به قال
الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات
والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه
الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد
منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو
كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب فقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا
يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا
الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فح لو حصل التسلسل
لكانت الاسباب والمسببات معا وكان ذلك البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان
في عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهو ان استناد الشيء
الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على
بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق
الا في زمانين يكون في احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني لما يتأخر عنه لكان استناد كل
ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق
الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله

قوله شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة
عن آحادها **اقول** يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء
خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم مأخذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية
او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا لا بالاحتياج الى شيء خارج **قوله**
وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة و
كيف يتأتى هذا وانما تجب بآحادها **اقول** وهذا تقرير البرهان بالقسمة

الى قسمين احدهما ذكره واوضح فساده والقسم الآخر وهو ان يقتضي علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان
تكون كل الآحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها **فقوله** واما ان تقتضي علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة
لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة
بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الآحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس
الشيء لا تكون علة لها والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان تكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد ليس
بمقتض للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء
غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة
بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع
شيء آخر هو مبدأ فعل او استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستقصات والمركب الحاصل في الاول
هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما
كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد والجملة والكل شيء واحد
وقوله واما ان تقتضي علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بذلك من بعض
ان كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك ه بيان فساد القسم الثاني ومعناه
ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى لان كل بعض تفرض علة
فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله** واما ان تقتضي علة خارجة
عن الآحاد كلها وهو الباقي ه ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا
القسم **قوله** اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة اولا للآحاد
ثم للجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها
لم تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة
على الاطلاق **اقول** لما ثبت ان كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان
يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد
من الآحاد وبينها بالخلف فغرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك

كون الكل غير محتاج اليها اذا حلف او بعض الآحاد غير محتاج اليها فذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع
بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان
امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه
ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان
المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء
من آحادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملتها الى علة خارجة فتلك العلة يجب
ان يكون علة ايضا لآحادها افرادا كما قد ساه قوله اشارة كل جملة مرتبة من علل
ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا
فهي معلولة اقول قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء
كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها
فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة
قوله اشارة كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية
فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها
تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهي طرف ونهاية
فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته اقول لما فرغ من بيان المقدمات القى الانتاج
المطلوب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا يخلو اما
ان لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة
خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان يكون الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة
لا يكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة لا في بعضها والقسم الثاني يقتضي
اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة تنتهي الى
واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان
كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد

جا... [illegible] ... ان الشيخ قد فرض علة الجملة شيئا خارجا منها وهذا الفاضل قد اشتبه عليه الامر ... فرضها داخلا [illegible]

منها معلول ولما كان البيان المذكور مساويا لما لم يعده الشيخ له قسما قوله اشارة وفي الجوامع
تنبيه كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما تتفق
فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير
منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد
مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف
به وهذا غير منكر واما الذي يكون ما تختلف به عارضا عرض لما تتفق فيه
وهذا ايضا غير منكر اقول هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها
ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل انما
بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد و
عمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان
المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيها احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق
فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول هو
اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من جانب ما به الاتفاق
ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات
واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم
معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا
وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا
لا غير يكون نوعه في شخصه وذلك ههنا لم يذكر في الكتاب لانه خارج بالاعتبار المذكور
فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده
ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود و
ذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفتين
بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق

هذا الانسان وذلك الانسان عليهما فان الانسانية مقولة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من التشخص
وما في الكتاب غني عن التطبيق **قوله** اشارة الى قد يجوز ان يكون ماهية الشيء
سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة
ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته
التي ليست من الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا
متقدم بالوجود قبل الوجود **اقول** هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون
مهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما
هي الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ما
هي الخاصة سببا لصفة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي
العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم بالملون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود
وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب المهية والمهية توجد بسبب الوجود
ولذلك جاز صدور سائر الصفات من المهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود
من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظن انه بسببه عقول العقلاء
وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك
اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء
حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم لما رأى وجود الممكنات
امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم
بان وجود الواجب عارض لماهيته لزمه اما ان يكون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة
واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الخلط
هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك بان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا
بالاشتراك اللفظي كوقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء
كوقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتأخير كوقوع المتصل

هي خاصة م

وجوده الذي هو عين ذاته

على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما
ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالقوة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج
والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقديم والتأخر وعلى
الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالقوة والضعف
بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون
مهيته او جزء مهية لتلك الاشياء لان المهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما
او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بمهية ولا
جزء مهية لهما بل هو امر لازم اياهما من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان
انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم
واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة
غير مقوم وكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات
التي لا اسامي لها بالتفصيل لا اقول على مهيات الممكنات بل على وجودات تلك المهيات
اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذ تقرر هذا فقد انحل اشكالات
هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم
من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لان مختلفات
الحقيقة قد تشترك في لازم واحد واما اوردها ههنا شبهة معضلة والشبهة الاخرى وجوه
الحل لانها **اقول** فمن شبهه التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي مهيته
قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود لبعض اما عروض المهية او لا عروضها
او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض و
اللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض
ووجود الآخر عارضا والجواب انه عرفت حاله واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا
بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة

وجود الواجب يقتضي العينية ووجود الممكن الزائدية والوجود مختلف حكمه

المشترکة مع ان بعضها یقتضی استعداد الحیوة واستعداد تبدل الصورة النوعیة بخلاف سائر الحرارات وذلک لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالمهیة وایضا لوکان الوجود متساویا علی ما ظنه لکان المحتاج الی سبب یقتضی العروض هو الممکن اما الواجب فلا یکون محتاجا الا ان عدم العروض لا یحوج الی وجود سبب بل یکفی فیه عدم سبب العروض علی ان الحق ماذکرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحکماء علی ان عقول البشر لا تدرک حقیقة الاله تعالی وعلی انها تدرک وجوده وکیف والوجود عندهم اولی التصور فذلک یقتضی تغایر حقیقته ووجوده لان دلیلهم الذی علیه یعولون وبه یصولون قولهم انا نعقل مهیة المثلث مع الشک فی وجوده والمعلوم مغایر لما لیس بمعلوم فههنا وجوده تعالی معلوم وحقیقته غیر معلومة فوجوده مغایر لحقیقته والا فما الفرق والجواب ان الحقیقة التی لا تدرکها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهویة الذی هو المبدأ الاول للکل والوجود الذی یدرکه هو الوجود المطلق الذی هو لازم لذلک الوجود ولسائر الوجودات وهو اولی التصور وادراک اللازم لا یقتضی ادراک الملزوم بالحقیقة والا لوجب من ادراک الوجود ادراک جمیع الوجودات الخاصة وکون حقیقته تعالی غیر مدرکة وکون الوجود مدرکا یقتضی مغایرة حقیقته تعالی للوجود المطلق المدرک لا لوجوده الخاص تعالی ومنها قوله لو لم یکن حقیقة الواجب الا مجرد الوجود مع القیود السلبیة التی لا مدخل لها فی علیة وجود الممکنات فان العدم لا یکون علة للوجود ولا جزءا منها لکان علة الممکنات هو الوجود المساوی لوجود الممکنات والجواب ان حقیقة الواجب لیست هی الوجود العام بل هی مجرد وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات لقیامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا علی ان الطبیعة النوعیة یصح علی کل فرد منها ما یصح علی سائر افرادها کما ذکروا فی اثبات هیولی الافلاک وفی ابطال مذهب ذیمقراطیس فی الجسم الذی لا یتجزی وفی وجوب کون الابعاد الجسمانیة فی مادة واذا ثبت ذلک فالوجود طبیعة نوعیة لا یجوز ان یختلف مقتضیاتها اعنی العروض للمهیة واللاعروض والجواب ان الوجود لیس طبیعة نوعیة لان الطبیعة تکون فی الاشخاص علی السواء ولیقع علیها

في هذا الفصل

بالتواطؤ والوجود لیس کذلک ثم انه اعترض علی قول الشیخ لوکانت المهیة مقتضیة لوجودها لکانت متقدمة علی الوجود بالوجود بان قال لامعنی لتقدم العلة بالوجود الا تأثیرها وح یکون التالی فی المتصل المذکور اعادة للمقدم بعبارة اخری والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثیر العلة مشروط بتقدمها فی الوجود والشیء لا یکون مشروطا بنفسه وایضا الحق ان المتقدم هو التأثیر لکن المهیة لا یتصور ان تؤثر الا اذا کانت فی الاعیان وح یکون کونها فی الاعیان اعنی وجودها شرطا فی صدور وجودها اعنی کونها فی الاعیان عنها هذا خلف ثم قال وکما کانت المهیة قابلة للوجود مع انها غیر متقدمة بالوجود علیه کذلک یکون فاعلة له من غیر تقدم بالوجود والجواب ان کلامه هذا مبنی علی تصوره ان للمهیة ثبوتا فی الخارج دون وجودها ثم ان الوجود یحل فیها وهو فاسد لان کون المهیة هو وجودها والمهیة لا تتجرد عن الوجود الا فی العقل لا بان یکون فی العقل منفکة عن الوجود فان الکون فی العقل ایضا وجود عقلی کما ان الکون فی الخارج وجود خارجی بل بان العقل من شانه ان یلاحظها وحدها من غیر ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشیء لیس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف المهیة بالوجود امر عقلی لیس کاتصاف الجسم بالبیاض فان المهیة لیس لها وجود منفرد ولعارضها المسمی بالوجود وجود آخر حتی یجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهیة اذا کانت فکونها هو وجودها والحاصل ان المهیة انما یکون قابلة للوجود عند وجودها فی العقل فقط ولا یمکن ان یکون فاعلة لصفة خارجیة عند وجودها فی العقل فقط ثم قال ذکر الشیخ فی هذا الفصل ان المهیة تکون علة لصفتها وذلک یقتضی کونها مؤثرة من غیر اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم تکن وحدها علة بل مع الوجود ولا یلزم من ذلک کونها معدومة بل انما تکون مؤثرة من حیث هی هی لا من حیث هی موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع المهیة عند اقتضائها صفة لا یقتضی انفکاکها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفکاکها عن الوجود وهی محال فضلا عن ان یکون مؤثرة فاذن لا یتصور کونها مؤثرة فی الوجود الذی لا ینفک حالة التأثیر عنه فهذا بیان فساد الرأی الذی ذهب الیه هذا الفاضل وهذه المباحث وان کانت مؤدیة الی

الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي
هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وساير كتبه كان التنبيه على مزال مزال اقدامه واجبا
لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء اثره **قوله** اشارة واجب الوجود المتعين **اقول**
هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم
يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج فيمتنع ان يكون موجدا لغيره
ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون كذلك بل يكون لامر
غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو
المطلوب واليه اشار الشيخ **بقوله** ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا
واجب وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا
لغيره لان معنى واجب الوجود ح لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا
له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذه الاقسام اشار **بقوله**
وان لم يكن تعينه لذلك الامر بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام
فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان
لان التعين اما ان يكون هو الماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب
لازما له كون الوجود بسبب الماهية او بسبب صفة اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم
وذلك معنى **قوله** لانه ان كان وجوب الوجود لازما لتعينه صار واجب الوجود
لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الا
اذا كان الملزوم وجزءا منه علة او معلولا مساويا للازم او الجزء منه او كانا معلولي علة واحدة
وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا فعاد القسم
الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم بين ان القسم الثاني وهو ان
يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك
الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره

وما لا يوجد في الخارج [illegible]

[illegible] واجب الوجود [illegible] تحقق التقدير [illegible]

[illegible]

فاذن

فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى **قوله** وان كان عارضا فهو اولى بان
يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود
الواجب **بقوله** وان كان ما تعين به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا
محال لانه يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه
اشار **بقوله** فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون
عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو
طبيعة خاصة وح لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك
التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها
وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة
ولا خاصة ثم انها قد تخصصت بعين ذلك التعين وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب
المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار **بقوله** فان كان ذلك وما يتعين به
ماهيته واحدا فتلك العلة علة الخصوصية ما لذاته يجب وجوده هذا
محال ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله وتقرير الكلام هكذا فان كان ما تعين به
الوجود الواجب وما يتعين به ماهيته الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة
التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود
الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام
في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار **بقوله** وان كان عروضه
بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان
يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون
واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار **بقوله** وباقي الاقسام محال ولما تبين استحالة
الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة
القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله اذا وجب

[illegible]

الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما
لواجب الوجود و قوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون
التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه بهذا وان كان واجب
الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب
الوجود لازما للتعين و قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام
وهو كونه عارضا للتعين قال و عند هذا تم افساد الاقسام الثلثة الاخيرة و به صح القسم الاول
وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله فكلا منا في ذلك
تكرارا للقسم الثانى مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله و باقى الاقسام
محال و لا اشتباه فى ان ما ذكره اشد انطباقا على متن كلامه و الفاضل الشارح ذكر ايضا
ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود و التعين امرا ثبوتيا حتى يصح
عليهما التلازم و التعارض و لو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل
ثم اطنب الكلام فى الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية و ابطال استدلالات اوردها
اورد لما على اثباتها كذلك و الحق ان الوجوب و الامكان و الامتناع اوصاف اعتبارية عقلية
حكمها فى الثبوت و الانتفاء واحد و الاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع و لا ضار لان الشيخ لم يتكلم
فى وجوب الوجود بل تكلم فى واجب الوجود الذى لا يمكن ان يقال انه سلبى و اما التعين فلانك
فى ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هى واحدة بل يجب اذا تكثرت
ان يتكثر بامر ينضاف اليها و سيجئ بيان كيفية تكثرها فى الفصل الذى يلى هذا الفصل و
قول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت فى كونها تعينا و اختلفت
بتعينات غيرها ليس بشئ لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك
فى شئ و من حيث تشترك فى شئ فليست بتعينات و قوله انضمام التعين الى طبيعة ما
يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشئ ايضا لان الطبايع يتعين
بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس و الفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم

ثم هى من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة عقلية و لان تكون خاصة شخصية فكما ان
بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها يصير اشخاصا و لا يحتاج
الى تعين آخر و لو كان التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشئ مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل
كان شيئا عدميا و امثال هذه الاعدام تصلح لان يصير فصولا فضلا عن ان يكون عوارض و الكلام
فى تحقيق هذه الامور و امثالها تستدعى طولا لا يليق ان يورد فى اثناء ما لا يتعلق بها على طريق
الحشو و اما قوله الواجب يساوى الممكنات فى الوجود و يباينها بتعين فيتركب ماهية فليس
ايضا بشئ لان الوجود الغير العارض لماهية يباين الوجود العارض للماهيات بالعروض الذى
لا يلزم من تقييد الوجود به تركيبه الا فى العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير
اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه **قوله** فائدة اعلم من هذا ان الاشياء
التى لها حد نوعى واحد فانما يختلف بعلل اخرى فانه اذا لم يكن مع الواحد
منها القوة القابلة لتاثير العلل و هى المادة لم يتعين الا ان يكون من حق
نوعها ان يوجد شخصا واحدا و اما اذا كان يمكن فى طبيعة نوعها ان
يحمل على كثيرين فيتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان و لا بياضان فى
نفس الامور اذا كان لا اختلاف بينهما فى الموضوع و ما يجرى مجراه **اقول**
قد تبين مما ذكر فى الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التى لها حد نوعى واحد اذا لم يكن تعينها
لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها و اذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص
قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص و القوة القابلة لتاثير العلل انما يكون للمادة
او بسببها فاذن ما لم يكن لتلك الطبيعة مادة لم يتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما
لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد بالاشخاص و اذ حصلت
هذه الفائدة الكلية مما ذكره بالعرض نبه عليها و افاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة
تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص و بيانه ان الحجة
المذكورة فى الفصل المتقدم و هى ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر التشخص

اى يحكم بها [illegible] الامر [illegible] الانتفاء ١٢

اى مع ملاحظة الذات واقتضائه اذا كان الذات غير مقتضية للتشخص ١٢

المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع اذ تبين ههنا ان النوع المتكثر
بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي
انتج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء
المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر و
تسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتأثر يحتاج في ان يتكثر الى
شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا
يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا
الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما تتكثر بماهياتها
ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها بل هو خاص
بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان توجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض
ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود
يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة **قوله** تذنيب قد حصل من هذا ان
واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة
بوجه ما **ه** هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس
زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة
قوله اشارة لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع
لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود
ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم
اقول يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسنفصل ذلك في الفصول
التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء قد يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد
يكون عن جزء اصلي يتقدم المركب كخشب السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه
كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام

ها ها
كالنزاع السابق التماثلة بامر عارض
مقول عليها بالتشكيك
فانها انما تتكثر الا بمهياتها

هه
ان الحكم بان الامر قوة
فالبتة لتأثير تلك
العلل لتقوى التكثر
وما لم يكن تلك الطبيعة
ما دته فلم يتعدد باشخاص متكثرة
١٢

قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد
يكون بحسب الماهية كالنوع الى الجنس والفصل وكل من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب
او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقريره في الكتاب ان
ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها
واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان الوجود ماهية اخرى غير الوجود الواجب انضمت
تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا
كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل
واجب الوجود ومقوما له هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا
في الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه
وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء
على ما هو كالصورة اولى ثم قال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة لافتقارها الى اجزائها
لكنها واجبة بالذات لاستغنائها عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجتنابا بان
الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك
الجزء يكون غير مركب قال وظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها
الشيخ عنها واقول المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس متعلق بمسئلة التوحيد
والقول بانه مبني عليه لا يخلو من تعسف ما وذلك ظاهر **قوله** اشارة كل ما
لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له
في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره
اقول الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس
الى اشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في
ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا
يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات

ولذلك قال الشيخ وكان الواحد من الاجزاء او كل واحد
منها متقدما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات
متقدم بالزمان على الجسم
الوجود

واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ
الاول لجميع الموجودات واذ ليس جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته هي انيته
قوله تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته اقول
الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط و
هو معلوله اعني كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية
والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره ولكن يصدق عليه ان يقال
يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة
بذاتها واجبة لغيرها قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية و
بالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة اقول والمقصود بيان ان كل جسم ممكن و
كبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فيما سبق قوله وايضا فكل جسم
محسوس فستجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته ٥
وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فستجد جسما آخر من نوعه ان كان
ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا
اما اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فستجد لكل جسم على الاطلاق جسما آخر من
نوعه فمعنى لفظة الا من قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه
وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فستجد جسما آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته
وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما تجد شيئا كان له من نوعه فهو
معلول قوله فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول ٥ وهو الحاصل من
الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به قوله اشارة واجب الوجود
لا يشارك شيئا من الاشياء في مهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه
مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بمهية لشيء ولا جزء من ماهية
شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو

طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي
ولا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته
اقول يريد نفي التركيب بحسب المهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في مهيته
لان مهية ما سواه ليس بالوجود بل انما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب الوجود الواجب
ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب
يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بمهية شيء ولا اجزاء من مهية شيء
بل هو طارئ على الاشياء كلها وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر عارض
لها من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا على وجه ما من الاشياء في امر
ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو
منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض التابع
عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك منحلة بما مر
ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم في آلهيات الشفا انفصال
وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب
والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط عدم العدم امر زائد في الاعتبار
فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار شيء له مركبا وايضا الشيء
المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عن متحقق آخر مثله قوله فذاته ليس لها
حد اذ ليس لها جنس وفصل اقول قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل
الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا
انما كان نفي التركيب بحسب المهية عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان
المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في
الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط
يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفاتها بها لا تقصر عن

اذن

منتهى على الاشتراك [illegible] الوجود الواجب
لا والوجود الممكن

عما لا يتحقق في الخارج بذاته الا بشيء غير ذاته
انما يحتاج الى ذلك في انفصاله صح

التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم نزد عليه شيئاً و واجب الوجود اذ ليس لم يركب فلا
حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل بتصوره العقل الى حقيقته بل الوصول
للعقل الى حقيقته فاذن لا تعريف له بما يقوم مقام الحد **قوله** وهم وتنبيه
ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع
تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم
للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجوداً لا في موضوع حتى يكون من
عرف ان زيداً هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلاً فضلاً
عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه
الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه مهية وحقيقة
انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو
ولذاتيهما لا لعلة واما كونه موجوداً بالفعل الذي هو جزء من كونه
موجوداً بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف يكون المركب منه
ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس لم يصح حمله على
واجب الوجود اصلاً لانه ليس ذا مهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له
كالمهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولاً على المقولات العشرة
كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنساً لشيء فان الموجود لما لم يكن
من مقومات المهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءاً
من المقوم فيصير مقوماً والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنساً
للاعراض التي هي موجودة في موضوع **اقول** هذا سوال يرد على قوله الواجب لا جنس له و
جوابه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة **قوله** تنبيه الضد
يقال عند الجمهور على مساوٍ في القوة ممانع فكل ما سوى الاول فمعلول
له والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال

عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد
طباعاً والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلاً عن الموضوع فالاول لا ضد له
بوجه وهو غني عن الشرح **قوله** تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له ولا
جنس له ولا فصل له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي **اقول** الند المثل
النظير والباقي ظاهر **قوله** اشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بري
عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة
وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته **اقول** يريد
اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير
متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم بري عن العلائق اي عن جميع انحاء
التعلق بالغير وعن العهد اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري
مجرى ذلك يقال في الامر عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف و
عهدته على فلان اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى الاولى
وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالمهيات وعن غيرها مما يجعل الذات
بحال زائدة اي عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوساً او مخيلاً او موهوماً
والباقي ظاهر وقد احال على ما تبين في النمط الثالث **قوله** تنبيه تأمل
كيف لم يحتج بياننا في ثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات
الى تأمل لغير نفس الوجود فلم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان
ذلك دليلاً عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق اي اذا اعتبرنا حال الوجود
فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر
ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم لقوم
ثم يقول او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم

فلا حدّ له

في موضوع

الخليقة الطبيعة والجمع الخلايق والخليقة الخلايق ايضا يقال هم خليقة الله وهم خلق الله وهو في الاصل مصدر صح

الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه اقول المتكلمون يستدلون
بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته
فواحدة واحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع
اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك
على وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب او ممكن
على اثبات واجب الوجود ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون
بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه
الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء
اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على
العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما بين في علم البرهان
ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فقع مرتبة الاستدلال
بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل
شيء بازاء الطريقتين ولما كان طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين
فان الصديق هو ملازم الصدق قوله النمط الخامس في

النمط الخامس في الصنع والابداع

الصنع والابداع اقول يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما
فسره في الفصل الاول وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما
سنبينه فيما بعد قوله وهم انه قد يسبق الى الاوهام العامية
ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا
هو من جهة المعنى الذي يسمى به العامة المفعول مفعولا والفاعل
فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد
وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر

وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى
الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه
من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول
لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم
عنده انما احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى
الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود
عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى
الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود لكان
كل موجود مفتقرا الى موجد الى موجد آخر والباري موجود ايضا
وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب
ان يعتقد في هذا اقول الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما
هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد
عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى
ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك شيئان احدهما
مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه
وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف
والثاني الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده
اذن لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه يسبق الى الاوهام العامية
الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون
انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة
الى نظر اهل التمييز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما
قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم

وان لم يجعلو الجوهر حال البقائه محتاجًا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجًا الى اعراض غير باقية
يوجدها الفاعل كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض
عند من لا يثبته فهولاء، وان لم يجعلوه محتاجًا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه
محتاجًا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة
بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده انما يحتاج
الى البارى الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى اسناد الهم الاول المذكور وقوله
وقالوا لو كان يفتقر الى البارى من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة
الى اسناد الهم الثانى **قوله** تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا
فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ويحذف
عنه ما دخول له فى الغرض دخول عرضى **اقول** لما ذكر ان الجمهور يظنون ان
احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد اراد
ان يحلل المعنى قولنا فعل وصنع واوجد المشترك بين هذه الالفاظ و هو قولنا موجود
بعد العدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع اجزائه معتبرة فى
الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه فقط والباقى مقارن لذلك البعض بالعرض
ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعمل لفظ المحدث بدل قوله موجود
بعد العدم بسبب شئ للتخفيف **قوله** فنقول اذا كان شيء ما من الاشياء
محدثًا وما نراه اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول
له مفعول ولا نبالى الان كان احدهما محمولًا عليه الآخر مساويًا
او اعم او اخص حتى يحتاج مثلًا الى ان يزاد فيقال موجود بعد
العدم بسبب ذلك الشيء بتحرك من الشيء ومباشرة وبآلة وبقصد
اختيارى او غيره بالطبع او تولدًا وغير ذلك او بشيء من مقابلات
هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه امور

لانّه

زائدة على كون الشيء مفعولًا والذى يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل
والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او
بطبع لم يكن اورد شيئًا بنقض كون الفعل فعلًا او يتضمن تكريرًا فى المفهوم
اما النقض فمثلًا لو كان مفهوم الفعل يمنع ان يكون بالطبع واما التكرير فمثلًا
لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان
كانه قال انسان حيوان **اقول** معناه انا نخبر هيهنا عن معنى المحدث بالمفعول
سواء كان احدهما محمولًا على الآخر مساويًا حتى يكون كل مفعول محدثًا وكل محدث مفعولًا
او اعم حتى يكون كل محدث مفعولًا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثًا
ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون
اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويًا للمعنى المفعول و
اشار الى الزيادات فذكر اولًا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل
وقد لا يكون بتحرك كالقطع بالآلة من وجه المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من وجه
وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث
الحركة عن الجسم مثلًا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولًا اعتمادًا ثم يتولد من ذلك
الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد منه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع
وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان
مثلًا مساويًا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك
لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من
الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ
هيهنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذى يقابله
بمعنى المحدث على انه مساو للفاعل واشار الى منع ذلك على ان المتكلم ليس فى هذا
التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيًا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة

حد مبهم
حد م اشكال س الكلام لاجل تحقيق العقول
فى تمام مفعول
وليت تم ۱۲

في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات
لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين
ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا
البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا وكون الباقي
تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان
اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال
هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلنا اقول ليس هذا البحث
خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقتصر الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد
مع اختلافها لانها في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو
المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد
والصنع كانهما اشمل لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما
عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله تعالى
فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة
فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص
العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة
لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل الاحراق ولا للماء فاعل البرودة ليس بشيء و
الدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل
بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر شعر وعينان قال الله كونا فكانتا
فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى و
بالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فما المانع من ان
يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى
المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض

على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله واذا
كان مفهوم الفعل فلنفسر ذلك فرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم
وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما
العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا
بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا بجعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا
الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث
هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان
يسبق وجوده العدم اقول لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود
بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه
كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل
على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه
لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود
فان كثيرا من الممكنات تلحقها اوصاف بحسب ماهياتها لذواتها لا لشيء آخر فبقي ان يكون
المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن
هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيبين
في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل
الشارح ان البحث ههنا بحث اما لتعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج و
كلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو
الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية لوجود متاخر عنه
وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج
فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه
فائدة افادها لكنها غير متعلقة بالمتن قوله تكملة واشارة

فالآن لنختبر انه لاى الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود
بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره
ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شئ من خارج
واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم
الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان
احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم
بذاته اولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق
الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده
بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق
هو بسبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات
ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه
مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى
يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل **اقول** يريد ان يبين ان الوجود المتعلق
بالغير المذكور في الفصل المتقدم أهو لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره يتعلق بالغير ام
لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا
ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب لغيره
يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب لغيره دائما والى مسبوق بالعدم
وهو الواجب لغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشمل هذين القسمين من حيث
المفهوم الا ان يمنع شئ من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من
حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس
وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى
يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان المعنى لا

واجب الوجود بغيره دائما والثاني
واجب الوجود بغيره وقتا ما
فان هذين يحمل عليهما
صح

ثم اوان يمنع شئ من خارج المفهوم
تحقق احد هذين القسمين
اي غير المسبوق بالعدم الزماني
الواجب بغيره دائما كالعقول

يلحق

يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه
للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص وبما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق
بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب
الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم
وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه
مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر
اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق
بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق
للمعلول كائن دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المعلول
مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمعلول
المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون
بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقريرها في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على
الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل
السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف
فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا
وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم
ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة
على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا
خلاف فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شئ يتعلق بفاعله فذهب
الحكماء الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط و
اعترف به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل
السابق انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا

في وجوده سواء كان التعلق حادثا او غير حادث
وذهب الجمهور الى انه يتعلق به صح

اعلم ان الامام [illegible] ان يكون المعلول في جميع [illegible] متعلقا بالعلة
ام في اول [illegible] فاحتياج اليه
في آن [illegible] في جميع اوقات وجوده
[illegible] البقاء
[illegible]

الوجود بالفاعل اما هو اذ لم يكن الوجود متعلقاً بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق
حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فتنبه
في هذا الفصل ولذلك سمّاه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب
بالغير سواء كان دائماً او غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجوداً وهذا
مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة أهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمطلوب في
هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجاً في جميع اوقات
وجوده لم يكن للشيخ هيهنا لنصابه كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان و
كان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع فلذلك لم يتعرض الشيخ
لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء ايضاً
لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير
فالدائم ان كان واجباً بغيره كان مفتقراً والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه
هيهنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف هيهنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين
جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازلياً معلولاً لعلة ازلية لكنهم نفوا القول
بالعلة والمعلول لا لهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم فاعلاً
واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار
فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازلياً ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره
الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسألة اقول هذا صلح
من غير تراضي الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب
كون العالم محدثاً من غير تعرض لفاعله فضلاً عن ان يكون فاعله مختاراً او غير مختار
ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختاراً
لانه لو كان موجباً لكان العالم قديماً وهو باطل بما ذكروه اولاً فظهر انهم بنوا حدوث
العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول

هذا على سبيل الفرض والا فالشيخ ... المجعول لا يقدر ... بوجوده

فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحاً وايضاً اصحاب ابي هاشم
الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الاول
فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته فوق الواحد وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي
علتها وهذا شيء احترزوا عن التصريح به لفظاً فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير
متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة
فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلاً لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي
يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية
يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلاً ازلياً اسندوه الى فاعل ازلي
تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضاً لما كان المبدأ الاول عندهم ازلياً تاماً
في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازلياً وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا
ايضاً الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في
ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من
ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجيء بيانه قوله تنبيه الحادث بعد ما لم يكن
له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد تكون بها
ما هو قبل وما هو بعد معاً في حصول الوجود بل قبلية قبل لا تثبت مع البعد
ومثل هذا ففيه ايضاً تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هي
نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد
فهو شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا
الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن تتألف من غير منقسمات
اقول يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال
المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما
لم يكن يكون لبعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد

اي الزمان ... اي الحادث بعد العدم

كقبلية الواحد على الاثنين واما التي لا يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل تزول قبليته
عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد
يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء
آخر يتجدد وينصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان يفرض
متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء
حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات
منصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات و
البعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل
هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود
غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما في الكتاب واعلم ان
الزمان ظاهر الانية خفي المهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل و
سيشير في الفصل الذي يليه الى مهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والآخر
بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها هنا لاحتياجه
اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان
قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشيء الذي يلحقه
لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء
آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر
فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته — بسبب م
المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء آخر فاذن ثبوت
هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان
تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتمييزهما عن سائر اقسام القبلية — يجب تقدم معرفة المعرِّف على
والبعدية بانهما اللتان لا توجدان معا ايضا ليس بتمييز حقيقي لان المع — معرفة المعرَّف ه

يجري مجراهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الى
ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا توجدان الا في — اضافتان
العقول لان الجزئين من الزمان اللذين تلحقهما القبلية والبعدية لا توجدان معا
فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما
الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود
زمان يقارنه واذ تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان
هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود
آخر بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه
القبلية لذاته ويلحق بما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هو
من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع
الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان معين لان حكمه حكم سائر الموجودات
في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان يوجدا معا
وقد قيل انهما لا توجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب
ان يوجد معروضاهما في العقل ولا توجد في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه — يجبان م
بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك
لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات
العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض
اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فلزم
من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان منقض لذاته
فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم تستغن
القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان

اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان
لم تكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات
الثاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا توجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان
يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما قال و
ايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من
الزمان مسبوقا لجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة
الى ما هو قبل اول الحوادث اجيبت بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو انه لم
يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان
هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في
الزمان الذي حصل فيه الامس ويح يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه
بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك
يقتضي ان يكون للزمان زمان آخر قال في القول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي مثل هذا
البيان ووقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء
والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا
تاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا لعارضين يعرضان
للاجزاء وتصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو
حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار للشيء
آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين به واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار
يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما
له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فاما
اذا قلنا اليوم وامس لم يحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما
يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى

التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فمعناه ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان
اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة واحدة لشيء غير
الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشيء والاخرى يقتضي نسبتين لشيئين في منسوب اليه
واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين
بالمعية ويحتاج في الثانية اليه **قوله** اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع
تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذي قوة تغير حال اعني الموضوع
فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير لا سيما
ل لا يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصا
يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو
كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة
المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان **اقول**
يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم
لا يمكن ان يوجدا معا الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه التغير
وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود
بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة
فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل
على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق
بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا
يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات في ما سيأتي في النمط السادس
فاذن الزمان متعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا
الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان
كم يقدر التغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبيينها صرح بتسميته فقال وهذا

اي فرض الحركة المنطبقة نهاياتها على بداية الحادث
منه ان القبل من نصف الحركة اقرب وانقص
ومن ابتداء الحركة ابعد وازيد

هو الزمان ثم ذكر تحريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر
اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة
المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان و
تنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم
والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدمة و
بعضها متأخرة بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها
لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة
المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد
قال في الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتأخر
وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها
في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها
كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر في الحركة
خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين
بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فتكون الحركة لها عدد من حيث
لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو
هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر
لا بالزمان بل في المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور هذه عبارته وغرضه
بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراده هذه النكتة الاخيرة
قوله اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود
فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان
اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه
غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه

فتبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا
معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع
فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع اقول يريد بيان كون كل حادث
مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن
الوجود والاول محال والثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو
قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في
كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا
امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر
مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء
بالقياس الى وجوده كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس
الى شيء آخر فهو اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها
فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى
وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي
هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة بالقياس اليه ان
كان صورة فهذا تقريرها في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود
اما بالعرض كوجود الجسم الابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس
الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته
موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء
يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه
الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها والامكان بالقياس الى
وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء
مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون

اعلم ان المراد بهذا الامكان انه هو الامكان الاستعدادي

تمام

وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث مهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذ لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا وصورا او مركبات او نفوسا يوجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الوجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الوجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لمهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف فرجح بانه مقدور للقادر وذلك لغيض تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط تفضيه

عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس موجودا في الخارج بل هو امكان وجود في الخارج لتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة لمضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت المهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمه عليهما في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين في العقل بامر وجودي

في الخارج يستدعي لا محالة موضوعاً موجوداً في الخارج كما مضى في المقدم بعينه و
أمّا قوله الحكم بكون الإمكان متعلقاً بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس
المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ولا مادة فالجواب عنه
ما مرّ من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء
صفة لمهيّاتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل
موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضاً صفة لوجوداتها
ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه وامّا قوله لو قيل الشيء لا يحدث الّا اذا
صار وجوده اولى ولا يصير اولى الّا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان امّا
الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام
في حدوث الحادث ويتسلسل الحال دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود
الحادث كان موقوفاً امّا على وجودها او عدمها والاول يقتضي وجود الحادث
معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما يقتضي بعدها وامّا الكبرى
فلما مرّ فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث الّا اذا صار وجوده واجباً فضلاً عن الاولوية
وانّما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انّما يتحقق
بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط
يستجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم
الالهي على بيانه **قوله** الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة
مثل البعدية الزمانية والمكانية وانّما يحتاج الآن من الجملة
الى ما لا يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون في الزمان
معاً **اقول** يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولمّا كان تحقيق الحدوث
الذاتي مبنياً على تحقيق التأخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشيء
متأخراً عن وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التأخر اليهما قدّم

الشيخ

الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تأخر الشيء عن غيره
يقال بحسبه معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع
الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية
والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون
الشيء محتاجاً الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً الى ذلك الشيء فالمحتاج
هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو امّا ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو
الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر
بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع
وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية
لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع
صاحبه الّا ان ارتفاع المعلول يكون تابعاً ومعلولاً لارتفاع العلة من غير انعكاس
والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان
يوجد لا مع المتأخر امّا المتأخر فلا يمكن ان يوجد الّا مع المتقدم وربما يقال للمعنى
المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم المتأخر بالذات والشيخ استعملها
في قاطيغورياس الشفاء كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان
يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات امّا في هذا الكتاب فقد سمي
المشترك تأخراً بالذات والدليل عليه بانه مثل له بحركة المفتاح واليد هو تأخر
بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحاً على القسم الآخر
وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره عمّا له بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا
التأخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان
المتأخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدماً
وهو هو لان المقتضي لتأخره هو امر عارض لذاته وامّا المتأخر بالذات

يعني ان يقال التأخر بالذات ويراد به المتأخر بالمعلولية ولا يراد به التأخر بالطبع

والامكان الماديات فان الامكان اثبت

فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه
الشيخ بانه الذى يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتأخر بالعلية لا يجب ان
يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان
مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى
المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمنع
ان يكونا في الزمان معا **قوله** وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر
ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له
الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه و
بين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل
الى ذلك الا مارا على الآخر **اقول** وهو بيان للتأخر بالذات بتقريره في بعض
اقسامه ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول
مثلا عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فما استحق
المتأخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته
اذا كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود
بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الا
مارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين
ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس متوسط بين ذات العلة ووجودها
ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب **قوله** وهذا مثل
ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح
ولا تقول تحرك المفتاح فحركت يدي او ثم تحركت يدي
وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات **اقول** وهذا ايراد
المثال للمتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على

التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان
معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن
الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود
لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل
بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي
منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من
هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن
التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا
التقدم **قوله** ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار
ذاته متخليا عن غيره قبل حاله عن غيره قبلية بالذات وكل موجود
عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون
له الوجود عن غيره فان معنى لا يكون له وجود هو قبل ان يكون له وجود
وهو الحدوث الذاتي **اقول** لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع
في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون
له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات
لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال
التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع
الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا
العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده
انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما
مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا تكون الا في العقل فالحال
التي له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده.

سنحقق

او الحكم بان لا يكون العدم عدديا

فهو حال بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي
قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود
فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود
لا بالعدم او باللاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا
يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث
هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا
وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب ان
الهيئة المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار
العقل لا يخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما
لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير
لم تكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار
العقل فالانفراد يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود
في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه
انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب وتقدير الكلام كل موجود
عن غيره فليس معنى الوجود لو انفردت مهيته وتقدير النتيجة ان تجرد
تلك المهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات **قوله**
تنبيه وجود المعلول يتعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها يكون
علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك من امور يحتاج الى ان يكون من
خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار
الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار
الى نشار آخر او الوقت حاجة الآدمي الى الصيف او الداعي حاجة الآكل
الى الجوع او زوال المانع حاجة الغسال الى زوال الدجن **اقول** يريد ان

ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجوده متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه
في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة
والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور
فان علة الحركة لا يحصل موجودة الا باحدهما وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها
علة الحركة غير طبيعية ولا ارادية الحالة تكون للعلل التي هي فوق هذه العلل قوله او غير ذلك
اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة ماله مدخل في تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر
منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور يكون اما وجودية واما
عدمية والوجودية يكون اما شيئا ينضاف الى العلة لتتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف اليها
والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات ينضاف
اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة
واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله او الوقت حاجة الآدمي الى الصيف
اي حاجة متخذ الادم وهو منسوب الى جمع الادم والادم على ادم كافيق وافق وهو الجلد
الذي لم يتم دباغه ويجمع ايضا على ادمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه اما ادمي بفتح
الالف والدال واما آدمي بمد الالف وكسر الدال والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة
قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة
والدجن في قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو و
على زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجودة
والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها ماله مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها
علة بالفعل ولا شك ان العلة مع المنع عن التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي
ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح
ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول
ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم عن علته التامة اذا كان المفهوم مركبا في العقل

المعلول

بجمع

والزمان بهما شرط وجود في الجودة العلة لا في كون العلة علة بالفعل خ

قوله

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم تكن موجودة اصلا **اقول** لما ذكر ان الامور التي يتم به علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الامور اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحده واما عدم ذات العلة مطلقا **قوله** فاذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما ه اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا دون وقت كان ما بازائه مثله **قوله** واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لا يتقدمه عدمه فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى ه اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجوده ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لا يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان المقصود ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجوبه هذا اشارة مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان تتغير وذلك مما لم تسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض

ای زمانا ... [illegible] ... وقتا دون وقت ... [illegible]

القطع بوجوبه علته ... [illegible]

١

المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم اومى الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظ المعلول عليه بسبب انه لا يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث **قوله** تنبيه الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان ه هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور **قوله** وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط ه وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر النمط **قوله** والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث **اقول** والتكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني فكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح **قوله** تنبيه واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فتبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء وبسبب وان كان قد يمكن في العقل ان يذهل عن هذا التبين ويتفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجح والتخصص عن ذلك الشيء اما ان يقع فقد وجب عن السبب او لم يجد لم يجب بل هو في حد الامكان عند اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجح

جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه **اقول** المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مفتقر في ترجيح احد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولى وان كان قد يمكن الغفل اى يمكن للغفل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شيء آخر ينضاف اليه والى غير ذلك مما يجرى مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اى جديدا وحديثا ولا يقف بل يؤدى الى الافتقار لجد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ان لا يكون ما فرض سببا لسبب وهو محال فاذن صدور الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولى وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب **قوله**

تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب فاذا كان الواحد يجب عنه شيئان آ و ب فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم ومختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهى الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط

الآخر فهو منقسم الحقيقة **اقول** يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اى عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الواحد او من لوازمه فان كان من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكون من مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم منه ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والاتحاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب اما في ماهية ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذى يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمه اما للوجود او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح بان

الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء
كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة و
لا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك
الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف
الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء من الشيء واتصاف الشيء
بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم
الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحدة تتقدمها
حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن
الاشياء الكثيرة ليس بمحال بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه
ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف و
صفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول
كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث
ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع خروجه عنها واما
صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لا امتنع
استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد
تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما
امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه و
الثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى يتقدم على المعلول ثم
على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا
وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها
وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان
المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات

العلة كما مر **قوله** اوهام وتنبيهات قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود
لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس
واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما
وقال آخرون بل هذا الوجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان
اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة وهولاء قد جعلوا في الوجود واجبين
وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعلة
اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهولاء في حكم الذين من قبلهم **اقول** يريد ذكر
مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق
عنده منها واول اختلافهم في الشيء الخ عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد
ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بان هذه الموجودات المحسوسات
والى قائلين بانها غير ذلك والفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيآتها ونضدها
والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما
يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في
قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا
الى جزويات والى مهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم
استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها
بقوله تعالى لا احب الافلين في قصة ابرهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية
الكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات
ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى
قائلين بانها ليست واجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة
عن الصور لكثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما متفقة بالنوع
مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط و

منهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ما او هواء او بخار او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه
المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثه محلوله واثبتوا علة مغائرة لها واجبة اما
واحدة او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى
المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة
فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادى خمسة
هيولى وزمان وخلاء ونفس واله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان
الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين خير وشر يعبرون
عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بذكر
البرهان على ان واجب الوجود واحد **قوله** ومنهم من وافق على ان واجب الوجود
واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم الله لم يزل ولا وجود شىء عنه
ثم ابتدأ واراد وجود شىء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من
اصناف شتى فى الماضى لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد
منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية
منحصرة فى الوجود قالوا وذلك محال وان تكن كلية حاصرة لاجزائها
معا فانها فى حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف
بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فينقطع
اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال
وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد
حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده الا حين وجد
ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين وبشىء آخر بل بالفاعل ولا
يسئل عن لم فهؤلاء هؤلاء **اقول** لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان
الواجب اكثر من واحد شرع فى اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على

ذلك افترقوا فرقتين فذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون
وكثير من سائر المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات
وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشىء ثم ابتدأ
واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك يلزم القول بحوادث
لا اول لها كما ذهبت الحكماء اليه وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل
لان كل واحد منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية لها كلية منحصرة فى الوجود والانحصار فى
شىء ينافى عدم التناهى وان لم تكن لها كلية حاصرة لآحادها معا فى الوجود فانها فى
حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار الى هذه
الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها فى حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من
الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور
المترتبة غير المتناهية يمتنع ان تنقضى واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون
حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث
بتجدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل
وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة
اذا طولبوا بعلة تخصص حدوث العالم بالوقت الذى احدث فيه دون سائر الاوقات
التى يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل
بثبوت التخصص بالوقت المعين اما لاجل الوقت وللفاعل او لشىء غيرهما والى قائل
بنفى التخصص وبالحقيقة لا فرق بين نافى التخصص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده
لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصص ذلك
الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة
من المتكلمين ومن يجرى مجراهم وهؤلاء انما يقولون بتخصصه على سبيل الاولوية
دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه

ای ملک الحوادث الغیر المتناهیة

ای فرقة المتکلمین

لذاته

ای عدم کونها مخصصا فی الحقیقة

لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعل حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً لانه
لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه
منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفاً من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود
العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يُسئل عما يفعل وآعترفوا
بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل
المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير تخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان
يحضره الماء في انائين متساوي النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة
ولغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه
وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هولاء من
قال الى قوله ولا يسئل عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهولآء هولآء **قوله**
وبازاء هولاء قوم من القائلين بوحدانية الاول ويقولون ان واجب الوجود
بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لن يتميز
في العدم الصريح حال الاولى به فيها ان لا يوجد شيئاً بالاشياء ان
لا توجد عنه اصلاً وحال يخالفها **اقول** لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين
شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي قدم الفاعل من جانب الفاعل
فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلاً دائماً اما ان كانت
فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز
ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء
غير ذاته ككونه قادراً وعالماً وفاعلاً ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود
الغير ككونه اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وهي لا تكون واجبة له لذاته بل عند وجود
غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز

فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل
اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور
الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات
اصلح لان يفعل فيه من الباقية **قوله** ولا يجوز ان تسنح بارادة متجددة
الا لداع ولا ان تسنح جزافاً وكذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة او
غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تسنح ارادة لحال تجددت وحال ما
تجدد لحال ما يمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت
ما لم يتجدد شيء حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت
التجدد لامر تيسر او لامر زال مثلاً لحسن من الفعل وقتاً ما تيسر
او وقت معين او غير ذلك مما عُدّ او كقبح كان يكون له لو كان قد
زال او عائق او غير ذلك كان فزال **اقول** لما كان الفاعل المختار عند
المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا
الى اثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة تتعلق
بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة
على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولاً بانها لا بد و
ان يتبع امراً متجدداً يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه
وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافاً و هما
منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من
غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبداه شوقاً تخيلياً من
غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى
او عادة كاللعب باللحية مثلاً وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون
باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي تتعلق الارادة به

ای بعض الاوقات
او وقت معين

ای الارادة المتجددة

ای هذا الدليل مختص بالارادة ... اورده المحقق ...
تبعد تقريره ما اورده ...
الشيخ على صورة دعوى ... ...

للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه النزاع لا استظهارا
فقال وكذلك لا يجوز ان تنبعث طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء
من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة
او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد
الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء
الى تجدد امر آخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل او اما شيئا قبل شيء وهو القول بحوادث
لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله
واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك
يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده
واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير
الفعل اصلا مع قولهم اما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور
في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان
لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد
لامر تيسر لحسن من الفعل وقتا ما تيسر يعني القول بصلوح بعض الاوقات او محن
يعني صيرورة الفعل متأتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم
او جعلته لامر زال كقبح كان فزال عند الوقت الصالح او امتناع كان فزال عند
وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما
وقد ابطلناه **قوله** قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن
افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا
الداعي ضعيف قد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم
في كل حال ليس في حال اولى بايجاب السبق من حال واما كون المعلول
ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس بناقض كونه دائم الوجود

بغيره كما نبهت عليه **اقول** ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب
الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطال القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف
حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل
هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو
قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث
مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم
يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا
غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت
الذي حدث او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصص واولوية لذلك الوقت
دون غيره فان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون
غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده وتبين لك ان المعلول يمكن
ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلثة المحكية عنهم على امتناع
وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطأ فيها **فقوله** واما كون غير المتناهي
كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما وهو توهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد
حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان
يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل
كما على كل واحد **ه** اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على
الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد ينتقض القول بامكان دخول غير المتناهي في
الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون
مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى
له مقدور يخرجه الى الوجود **وقوله** قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال
التي يذكرونها محدودا الا شيئا بعد شيء وغير المتناهي المعدوم

قديكون فيه اكثر واقل ولم لا يلزم ذلك كونها غير متناهية في العدم ٥
اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد و
ينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي تنقضي كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي
زائدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست
بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية
وقوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج
شئ منها الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا كذا
توقف على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده
الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت
من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له
او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل الى وقت فرضت وحدث
بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية بل جميع الاوقات هذه صفته
لا سيما والجميع عند كم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان
هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان
يحصى عددها وذلك محال فهذا نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن
فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه اما ان تغير لفظها تغيرا لا يتغير
به المعنى ٥ اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان معنى توقف الحادث اليومي
على انقضاء ما لا نهاية له واحتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما
بحيث لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شئ من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي
في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا
في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان تنتهي النوبة اليه فهو قول
كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق

ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه
واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون
حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع قوله
قالوا فيجب بحسب اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف
النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار
لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم بينها فيتبعها التغير اقول لما
فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب
لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا
يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط
شئ آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية فيتبعها التغير يعني
الحوادث اليومية قوله فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك بعد ان
حواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا ٥ من ان التنازع في القدم والحدوث
سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه
والمراد ان مسئلة الحدوث والقدم تتعلق بمسئلة التوحيد النمط السادس
في الغايات ومباديها في الترتيب اقول قال الفاضل الشارح غاية الشئ ما اليه
يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة
فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على
ثلث مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول
وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما
بعده بيان الاول هو ان الباري تعالى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة
ومتى كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عذر القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم
هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة

لا يوجد

المعلولات الاولية

التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول

از لا واسطه

قوله النمط السادس في الغايات ومباديها في الترتيب

بندفع هذا الحذر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك شوقية شبهتية الذي به
يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات
وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها و
لايكون مستكملا بالسافل اقول انه لما ثبت للموجود مبدأ اول في النمط الرابع كان من الواجب
ان يتبين كيفية مبدأيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع و
لما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة الى احكامها الكلية
وهي ان اي الفاعلين لايكون لافعالهم غاية وايهم لافعاله غاية ثم اشار الى غايات
افعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات تلك
الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك
الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم
النمط بالغايات ومباديها في الترتيب **قوله** تنبيه أتعرف ما الغني الغني التام
هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي
هيآت متمكنة من ذاته وفي هيآت كمالية اضافية لذاته فمن احتاج
الى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل
او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية وقدرة او
قادرية فهو فقير يحتاج الى كسب **اقول** هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود
ان مراعاة معناه المقصود المحمول على المبدأ الاول يقتضي ان لايكون لفعله غاية مباينة لذاته
واعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم
الى ما من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما ليس من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول
هو الهيآت المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيآت الكمالية الاضافية وهي كمالات
للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ
ذكر ان الغني التام هو الذي لايتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيآت المتمكنة من

ممن افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره م

ذاته

ذاته والهيآت الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها
ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لايتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء
من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول
لو كان الاول قضية لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شيء
من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه
لامعنى لفقره الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وح يصير معنى الكلام انه
لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لافائدة
فيه وان كان يريد بالفقر شيئا آخر فلابد من افادة تصوره واقول كلام هذا
الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن
قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكي يصير مفهومه قريبا من فهم
الجمهور ويجعل ذلك مقدمة قياسية خطابية على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير
ليس بتكرار لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى
قولنا الموجود في شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان
قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لايفتقر الى الغير لا في ذاته
ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا
يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان
المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود
بازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو
الحيوان الناطق وما ليس بحيوان ناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا
مقبولا والثاني خطابيا مستنكرا مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال
الاول ان الغني هو الذي لايتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان
من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه

والكراهة قوله الذي لايفتقر الا الغير
والمحدود انما هو الغني
وما يقابل الحد انما هو في الفقر
وما يقابل المحدود انما هو الفقير

لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما
يقابله بل اورد التحلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا
للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين **قوله**
تنبيه واعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون
ذلك البتة اولى من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو
اولى واحسن به مطلقا وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا
فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب **اقول** ان قوما من المتكلمين يعللون
افعال الباري جل ذكره بالحسن والاولوية فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في
نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله الخلق والشيخ اراد ان ينبه على
ان هذا الحكم في حق الله تعالى مقتض لاسناد نقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي
يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به ان لا يفعل فانه ان فعل
كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو به احسن به من شيء آخر ايضا
حاصلا وهما صفتان له احدهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء آخر وان
لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا اولا ما هو احسن به من شيء آخر ويظهر من
ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيد بهما ذلك الشيء من فعله وفعل غيره فاذن هو
في ذاته مسلوب كمال مفتقر الى كسب **قوله** تنبيه فما اقبح ما يقال من
ان الامور العالية تحاول ان يفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن
بها وليكون فعالة للجميل فان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء
الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية
اقول هذا تصريح بالمقصود الذي اوما اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما
قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي هي
تامة اما بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول

ولا ما هو احسن به

جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث
يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني بتتميم
فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته
والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية
لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله **قوله** تذنيب اتعرف ما الملك
الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات
كل شيء لان منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له
اوان كل شيء يكون منه او لا يحصل من الواجب ذاته او صدر عن الواجب بعينه ذاته
الى شيء فقر **اقول** سياق الكلام يقتضي ان يرسم الفصل بالتنبيه والذي قبله
بالتذنيب ولا شك في ان التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل
مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو
سلبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كون كل شيء
له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء
هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه **قوله**
تنبيه اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من
يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل
وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص
من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف
او ليحمد او ليحسن به ما يفعل مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو
الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم
ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من
فعله متخلص **اقول** يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى
الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مبتغى

كل شيء منه م

مرغوبا فيه موثرا بالقياس اليه وان لا يكون لحوض و باقي الكلام بيان للحوض وهو ظاهر
قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغ
وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق
بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب
المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما المعتزلة يقولون بالحسن العقلي واما الفقهاء القائلو ن
بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا مخترعي هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم
استعملوها على سبيل الاصطلاح بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في
اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من
افعال المطاوعة تقول بغيته اي طلبته فانبغى كما تقول كسرته فانكسر فهو قريب
مما فسرناه واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى
مجرى النكت بمثل ما ذكر هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية
او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى
الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من سقف ووقع على
رأس عدو انسان ما فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض
والجواب ان الجواد من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي
لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة
كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقا والاتفاقي يكون
بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال
اوضاع الاعضاء وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم
ان المقتضي لموت الانسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض
فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك القول في الدواء المصح او المزيل للمرض فانه
يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير

الملائمة وكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض
فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف
الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف
البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا
عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونحو ذلك الى
المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة
فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستعقبه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة
من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا
لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط
واقول هما قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل
شيئا لقبح ذلك به وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا
بانه متخلص اي مستعيض ما وظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل
قوله اشارة والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون
ذلك منه جاريا مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من
نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال
فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه واراده
اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له
فالعالي لا غرض له في السافل **اقول** الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف
بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري جل ذكره انما يفعل
لغرض ذهبوا الى انه انما يفعل لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي
كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون
ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن

الملائمة

بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا
وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس
الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبلغ كاملة فهي مستفيده الكمال مما
فوقها قوله تنبيه وفي نسخة تتميم كل دائم حركة بارادة
فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه
متفضلا او مستحقا للمدح فما جل عن ذلك فعله اجل عن
الحركة الارادية اقول معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس
عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود
ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا تباشر التحريك وان النفوس
المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها قوله وهم وتنبيه
اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل
له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه و
يمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى
اقول لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه والى غيره مستكمل بقي
وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه والى غيره بل لان الفعل
في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه
فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل
له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده و
يصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية
يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم ولاجل هذا ما
ذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح و
الحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول قوله اشارة

لا تجدان طلبت مخلصا الآن نقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته
الواجب اللائق تفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه و
ذلك هو العناية وهذه جملة ستهدى سبيل تفصيلها اقول لما تبين ان
العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات
الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة
ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف قد ذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل جميع الموجودات
من الازل الى الابد في العلم السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب و
يليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك
الترتيب والتفصيل والذات المفيضة في جميع الاحوال تعقل ذلك الفيضان منها وذلك المعنى هو
العناية الباري تعالى المخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح
المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه
نظم الفصول ان يقال لو كان الباري تعالى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا
والتوالي باطلة بالاتفاق فالمقدم مثلها بيان الشرطية ان من فعل بارادة ففعله اولى به
فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده
وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال
النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به ينزهه وعدم الاتيان به يوقعه في استحقاق الذم وح
يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل
السافل ولما ثبت ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها
بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل
هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط
لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغاياتها فعالها ووجه
التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول المتفق عليها هذه الثلثة

لانها مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الخبر لانه ادل على
ذلك فعشره في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم قرر الباقيين في
فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن
الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان مشتملا على الخير المبدأ الاول من المبادي العالية
جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انها تابع لارادة
بين ان المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان
نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر
عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه لو فعل
بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه
لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان النزاع عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى
يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة لفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به
شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا ايضا يدل على انه
يرى تكرار الشيء خطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة لم يكن غنيا
ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يتكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان
الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع
المذمة ان يقال لان المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقناعي
من باب الطامات او ليس مفوض الى من نظر في الكلامين وانصف قوله
تنبيه قد تبين لك ان الحركات السماوية قد يتعلق بارادة ما كلية
وبارادة جزوية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان
تكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها
فقر فكانت الارادة مما يشابه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد
الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون

الامور

محصل الطبيعة او محدد ومعها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء منها
مفقودا ثم حصل ولا يجوز ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل
كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزوية ولا ظنية او تخيلية وليس نسبة
امثال ما ذكرنا الى الاجسام السماوية نسبة نفوسنا الى اجسامنا فان يحصل
منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث
نتمه لنطلب مبادئ الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما
نفس السماء فهو صاحب الارادة الجزوية او صاحب ارادة كلية تتعلق بها
لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر اقول قال الفاضل الشارح
الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربع فصول بعده يشتمل
على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اولا قصدا بل قصد بعد نفي
الغاية عن افعال المبادي العالية وذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك وكره من
ذلك اثبات العقول فبدأ فيما قصده ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية
غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات
السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزوية وتبين ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى
يعني الارادة التي لا تتعلق لها بامر جزوي التي تنبعث الارادات الجزوية عن القوى
الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا تتصور
بالكليات وتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون
والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا
لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة
وقد تقرر في النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى به
والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة
او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجود الطبيعة او محددها

دائماً والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعنى المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان
فيما لم يزل لها شئ مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلاً له وهو مع حصوله طالب بل يكون
كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزوية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات
انما تكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبرأة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور
جزوية تتجدد وتنصرم على الاتصال وقد يحصل للجسم ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه
والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطاً بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من
حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت في ذلك متحدة بها انساناً واحداً ولولا
هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما
نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزوية منطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤن او صاحب ارادة
كلية مفارقة قد تعلقت بالسماء وانبعثت منه صورة منطبعة فيها لينال جزئيات الاشكال
بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال
قوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجوداً للسماء وانما اورد هذه اللفظة
لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه
النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزوية يجب ان يكون شيئاً واحداً حتى يحصل
الارتباط ويتم الحركة المتصلة قوله اشارة وتنبيه ولا يمكن ان يقال ان
تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا
عن عقلنا العملي اقول يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي
العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فيقول قد تبين فيما مر ان
التحريك الارادي يكون صادراً اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور
الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني
او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان
بحسب العقل العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان

بالجسم

بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى غير ملائمة ثم ترجع الى الحال الملائمة فيلتذ او ينتقم
من مخيل له فيغضب وايضاً لان كل حركة الى لذيذ او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات
متناهية فاذن هو اشبه بحركاتنا الصادرة عن عقلنا العملي قوله ولا بد ان يكون
لمعشوق ومختار اما لينال ذاته او حاله او لينال ما يشبههما اقول
كل تحريك ارادي فهو لشئ يطلبه المريد ويختار وجوده وكل مطلوب مختار فهو محبوب ودوام الحركة
انما يكون لفرط الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون
تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئاً غير محصل الذات او شيئاً
محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يتحصل بالحركة والا لكان الطلب طلباً
للاشئ وهو محال والى المحصل بالحركة اينا او وضعاً او كيفاً او كماً او ما ينتجها من كمالات
الجسم وح انما تكون الحركة لينال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات في
الحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان تكون تلك الحال حالاً من المعشوق
كمماسته او موازاته او ملاقاته لم يكن حاصلاً فحصلت بالحركة فح تكون الحركة لينال حالاً
من المعشوق واما ان لا تكون تلك الحال حالاً منه ويجب ح ان تكون مما يناسب اما ذات
المعشوق او حالاً من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وح لا تكون
الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال تشبه ذات المعشوق
او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون اما لان
ينال ذاته او حاله او لينال ما يشبههما قوله ولو كان الاول لوقف اذا نال
او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو
لنيل شبه لا يستقر ش اي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حالاً
منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك الذي لا يكون حاصلاً فيه لكان لا يخلو اما ان
يحصل وقتاً ما او لا يحصل ابداً فان حصل وقتاً ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله
وان لم يحصل ابداً وكان المتحرك يطلبه ابداً فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة

عن الارادة كلية بتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون لحوشي محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك والا لما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شئ منحصل الذات خارجا عنه ليس من شانه ان ينال وظهر ان المتحرك انما يريد نيل التشبه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر لكالٍ ما فلا يوجد فيه تشبها لكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر **قوله** فلا ينال بكماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب فيكون كل عدد يفرض لما بالقوة يكون له خروج الى الفعل لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب

ه اي فلا ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزويات الغير القارة بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون المنصرم **قوله** فيكون المشوق متشبها ما بالامور التي بالفعل من حيث برائتها عن القوة راشحا عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل **ه** فيكون المشوق يعني محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المشوق بفتح الواو وتشبها ما يعني يكون ما اليه شوق المحرك هو تشبها ما بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث برائتها عن القوة راشحا عنه الخير الفائض اي في حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو تشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البرائة عن القوة واما بالقصد الثاني فان يترشح عنه الخير حالة التشبه كما يترشح عن معشوقه وفي لفظ يترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويترشح عنه

على الجهة **قوله** ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي هيآت فياضة وانما تحرك ما بالقوة فيها فيخرج الى الفعل ما يمكن من التعاقب **اقول** يعني ومبدأ ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما تبين في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيآت فياضة لان الاجرام النيرة تفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيآت ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل **قوله** لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها تشبه بالاجزاء لتشابهت في المنهاج وليس كذلك الا في قليل **اقول** يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله ان المتشبه به في الجميع شئ واحد هو العلة الاولى وقد اشار في مواضع اخر ان كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبايع يقتضي وضعا معينا والا لكان التنقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان تريد تلك الجهة و

الوضع الآن يكون الغرض بالحركة مختصاً بذلك لان الارادة تبعٌ للغرض لا الغرض تبعٌ لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم ان
بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فكل فلك يتشبه بما يحيط به على ما سيأتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات و
الاقطاب وان اوجب قصوراً فانما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفة وليس
التشابه موجوداً الا في قليل يجيء في المثليات لفلك البروج غير مثل القمر فانها تشبه
فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل
هو بان يستخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول و
ليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فاذن التشبه به واحدٌ والجواب ان
خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غايةً لحركات جزئية بل يجب ان يكون
غايات الحركات الجزوية اموراً جزوية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان
اختلاف الحركات فقد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق
على ما يجي بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولياتها
بالمهية كما يجي بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه مضافاً الى ما تقدم
ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعيةً وقد تقدم فساده **قوله** وههنا
وتنبيه ذهب قومٌ الى ان المتشبه به واحدٌ فقط وان الحركات كان يجوز
فيها ان يكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان تتحرك الى اي جهة اتفق
فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئة نافعة لما تحت
وان لم تكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة
من الغرض وبين جعلها على هيئة نافعة ونحن نقول لو جاز ان تتوخى
بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان تتوخى بالحركة ذلك ايضاً وكان لقائل
ان يقول لما كان لها ان تتحرك وتسكن سواء لديهما الامران مثل جهتي

كالكندي وابن زكريا وابي البركات

اثباتها

لغا

الحركة ثم كان ان تتحرك لنفع السافل احتاج دونه بل اذا كان الاصل هو انها
لا تتحرك لاجل السافل بل انما يطلب شيئاً عالياً فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة
الحركة كذلك **اقول** قال الشيخ في سائر كتبه ان قوماً لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول
ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون العناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت
كرة القمر وكانوا سمعوا ايضاً وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير
ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس
الحركة ليس لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه واما اختلاف الحركات فليختلف
ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلاً خيراً
لو اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع وعرض له الطريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع
الذي فيه قصداً وطرد الآخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد
الطريق وان لم تكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك انما هي ليستبقى
على كماله الاخير دائماً لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم
ثم قال في ابطاله فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان تحدث للاجرام السماوية في حركاتها
قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث في ذلك وايضاً
في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيريته المختصة بها والحركة كانت لا تفيدها
في الوجود وتنفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت النفع وان كانت
العلة المانعة عن مصير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلاً لاجل الغير من المعلولات فهذه
العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع
قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطؤ قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل
المقصود فهو انقص وجوداً من المقصود لان كل ما من اجله شيء آخر فهو اتم وجوداً من الآخر
ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو
واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة تستخرج الكمالات

الآن م

مرة واحدا اكثر (بعض)

من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات فكان
الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلاجرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى
غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه
يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف تمسك القوم في الفرق بين اصل الحركة وهيأتها بان
التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة
والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها
داعية الى اسناد هيأتها الى مثل ذلك **قوله** واذا كان كذلك وقع الاختلاف
بينها بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة
بالعدد ه اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر
عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة **قوله**
وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابه الحركات في انها
دورية ه هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد
فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان
ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات في ان لم يكن متشبها به بل
كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة
الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعا
عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب
عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة
وقد يكون قريبة فكذلك المتشبه وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه للاولى
به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار
العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به
يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني

ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته لان المتقدم لا يجب الا بامر ثابت فاذن هي للافلاك ليست
بحسب ذواتها بل بحسب شيء آخر هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء آخر لا
بحسب ذات الفلك فان يكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء آخر اولى
قوله زيادة تبصرة الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة
كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة
قاصرة عن ادراك ما دون هذا فكيف هذا وجوز انه اذا كان المتحرك المتحرك
يريد تشبها ينال منه على التجدد امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال
يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات
تتبع افعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح
لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانما يكون هيئة انفعا
تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة
بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية وانت تعلم عند تلوح المعقولات في
نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت
الى حركات من بدنك ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان هناسبا هنا
لما كنا فيه فاسمع **اقول** قد تبين مما مر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه
من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات
منها لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك تشبهه
بمبدئه في صيرورته بريئا من القوة لكن الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك
ووقوع اللوازم فاذن ههنا شيء ما يحصل للمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره
مضافا الى المتحرك اسم الكمال وباعتباره مضافا الى المبدأ المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر
في هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور
ما هيأتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن

تصور ماهيته ما هو اقرب اليها منها مثلا كما هيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل كيف
ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة
عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ الاول
للتحريك فانه لا يتعطل عند امعان النفس الناطقة في افكارها الحقيقية بل يتمثل فيها صور
خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا ما من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور
انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب لخشية او دهشة او سكون او غير ذلك
فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال
يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور
كمالات مبدائه المفارق الحاصل له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة
بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة
بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في التأمل و
الارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية
واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك خفي قبل ان تختبر احوال النفس الفلكية فاجتهد و
باقي الفصل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك
مستلزما على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب آخر
من البيان وذكر هو وجه مناسبته ما يأتي من الكلام لما قبله **قوله** تنبيه
القوة قد تكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة
وقد يكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم
تسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقالان
لغير المعنيين **اقول** النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية تلحق الكم لذاته وتلحق
كل ما له او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي
المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه و

المقدار نفسه كما يمكن فرض لانهاية في الازدياد ولانهاية المقادير على تزايد الاتصال فقد يمكن
فرض لانهاية في الانتقاص ولانهاية الاعداد على مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او
عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار
او عدد كالقوى التي تصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متتالية لها عدد ففرض
النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار
يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من
حيث تعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول
قوى تفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة
محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها
اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في الشدة لا في زمان والثاني قوى تفرض صدور عمل منها
على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة
تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في
زمان غير متناه والثالث قوى تفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد
كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي تصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي
تصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية في العدة عدد غير متناه فالاختلاف
الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذ تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في
هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما
يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك يمثل بالمدرة
التي تتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر
ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى بهذا الاعتبار مع انهما قد يقالان للكم اولا ولما هو
ذو كم **قوله** اشارة الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي يقع بها
الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل

فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغيرها مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا لكون الشيء مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي يصير فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة **اقول** يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان تقع بينهما سكونات لتبتنى به ان الحركة التي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطن ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة للمثبتة ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر من ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفا بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركته عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس بممتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا

بدل

وذكر

بدل لفظ المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن علة موجبة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الاتصال ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ما ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا مثل الحركة في الكيف اذا كان متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما ينتهي الى حد ما ترجع عنها فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقطة بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل نقطا هي زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغيرها مما لا يقع في آن ثم

ولم يقل بغير الموصل

انبت بعد ذلك الآن الثانی بقوله ثم انه یزول عنه کونه موصلا الی قوله لا تکون الشی مفارقا
ومتحرکا وانما قال یزول عن المتحرک کونه موصلا مع ان المتحرک القریب اعنی المیل الاول
یکون باقیا عند مفارقة المتحرک للحد لان المحرک الاصلی الذی ینبعث المیل عنه اعنی الطبیعة
او الارادة او القوة القاسرة ربما یکون باقیا ویزول عنه ما هو بسببه کان محرکا وهو المیل
واشار بقوله فی جمیع زمان مفارقة المتحرک للحد الی ان الزوال المذکور انما یکون فی جمیع
ذلک الزمان حاصلا واشار بقوله ویکون صیرورته غیر موصل دفعة وان بقی زمانا الی وجود
الزوال فی الآن الذی هو مبدأ ذلک الزمان وذلک لان الشی اذا کان موصلا فی زمان
ثم صار غیر موصل فی زمان آخر فلا بد من آن یفصل بین الزمانین ولا یجوز ان یکون
الشی فی ذلک الآن لا موصلا ولا غیر موصل لامتناع خلوه من النقیضین ولا یجوز ان یکون
موصلا لان الامر الموجود لما لم یرد علیه امر یعدمه فانه لا یزول والوارد اذا کان مما
یوجد فی آن کان لا محالة موجودا فی الآن الفاصل فکان الانفصال الذی هو معلوله
ایضا حاصلا معه وانما لم یذکر المحرک الثانی اعنی الوارد المتجدد لان الحجة تتم من غیر
ذلک فان المیلین المختلفین لیسا ممتنعی الاجتماع لذاتیهما بل لان کل واحد منهما یستلزم عدم
الآخر ولما کان وجود المیل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اکتفی بذکر عدمه المغنی عن
ذکر وجود المیل الثانی ثم اشار الی تغایر الآنین بقوله والآن الذی یصیر فیه غیر موصل
دفعة غیر الآن الذی صار فیه موصلا دفعة واشار الی وجوب وقوع زمان بین الآنین
بقوله وبینهما زمان کان فیه موصلا وذلک لان المیل الثانی لم یتجدد فیه بعد وانما قال
وهو زمان السکون لا محالة لان سبب الحرکة اعنی المیلین معدومان وههنا قد تمت
الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنیة علی تتالی الآنات وفیه اشکال وهو ان عدم الآن
یکون اما علی التدریج او دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانیا والثانی یقتضی
ان یکون آن عدمه متصلا بآن وجوده فیلزم تتالی الآنین قال واجاب الشیخ عنه فی
الشفا بان قال قولکم عدم الآن اما ان یکون علی التدریج او دفعة تقسیم غیر منحصر لان

هناک

هناک قسما ثالثا وهو ان یکون عدمه فی جمیع الزمان الذی بعده بل عن ابتداء عدمه فلو قال
السائل لیس البحث عن استمرار عدم ذلک الآن حتی یقال انه فی جمیع الزمان الذی بعده بل
عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلک لیس فی جمیع الزمان الذی بعده لکان جوابه ان ابتداء
الزمان الذی هو فی جمیعه معدوم لیس آنا آخر بل هو عین ذلک الآن ولا یستحیل ان یتصف
الشی بصفة فی زمان ویکون فی الآن الذی هو طرف ذلک الزمان علی خلاف تلک الصفة
وقال فیما نقرر کلام الشیخ والاشکال باق علیه من وجهین الاول ان حصول الشی او عدمه
علی التدریج غیر معقول لان زمان الحصول ح یحتمل الانقسام ففی الجزء الاول منه مثلا ان لم
یحصل شی لم یکن ذلک الحصول فی کل ذلک الزمان بل فی بعضه وقد قیل فی کله هذا خلف
وان حصل شی وکان الحاصل هو الذی یحصل فی الجزء الثانی بعینه کان ذلک الشی فی
الجزء الاول موجودا معدوما وهو محال وان کان غیره لم یکن ذلک حصول شی علی
التدریج بل حصول اشیاء کثیرة فی اجزاء ذلک الزمان واذا ثبت ذلک ثبت ان عدم
الآن المفروض انما یحصل دفعة ثم یستمر بعد ذلک زمانا فان کل حاصل بعد ما لم یکن فلا بد
له من اول حصول یکون هو حاصلا فیه ویلزم من ذلک تتالی الآنین الثانی لو سلمنا
صحة هذا التقسیم وهو ان یکون عدم الآن حاصلا فی جمیع الزمان الذی بعده من غیر
ان یکون لذلک الزمان طرف هو فیه معدوم فلم لا یجوز ان یقال الامماسة حاصلة
فی الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه لیس لزمان اللامماسة طرف غیر آن المماسة وح
یکفی هناک آن واحد وتبطل الحجة اقول علی الوجه الاول معنی الحصول علی التدریج هو
حصول الذی له هویة اتصالیة لا یمکن ان یحصل الا فی زمان کالحرکة وما یتبعها فان
تلک الهویة یمتنع وجودها دفعة ولا یلزم من ذلک ان یکون حصولها حصول اشیاء
کثیرة فی اجزاء ذلک الزمان لانها من حیث هویتها لیست ملتئمة من اشیاء کثیرة بل
هی شی واحد من شانه قبول القسمة الی اجزاء فهی قبل عروض القسمة لا تکون الا
شیئا واحدا منطبقا علی زمان ولا یکون لذلک الزمان طرف یوجد ذلک الشی فی

ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع
ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد
شئ وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج و يقابله
ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها
مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا
يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشئ حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما
يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون
حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان
جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث
القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه
ويبين ذلك من تصور النقط فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على
طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك
فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف
آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان
ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا النمط ولا يقتضي تزييف
الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة التي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيها
لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال
مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من
الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة
ولا مما يكون منطبقا على ازمنتها فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح
توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها
بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره

على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ
لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول
ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع
ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين لا يفصل بينهما آن واحد
لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما ففيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية

قوله فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد ينتهي الى سكون فيكون غير الحركة
التي بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ
الزمان وهي الدورية **اقول** لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين
شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة
في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد وتنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة
الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى
بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف
يكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائما لوجوب
تناهي المسافة المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين
الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع
اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان الذي
هو شئ واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن
الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد
ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار

قوله فائدة انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما
يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى
ما يتحرك عنه ليس يتحد دفعة ولا فيهما ما هو اول حركة ومفارقة

وان يزول كونه موصلاً وافهذ فخذ **اقول** هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم
وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكينا عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن
الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقاً وقد رد عليهم من ينازعهم في مطلوبهم
بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة
بل في زمان يوجد فيها شئ هو اولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى
اجزاء يتقدم بعضها الى البعض وكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان
يقال صار المتحرك مفارقاً او مبايناً في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل
بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلاً في آن فان كون الشئ غير موصل قد يقع كونه م
في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصير
صحيحة ان بدلت لفظة المباينة باللامماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة
في نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل
الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما يوهم فساداً اذا لم تكن
الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسألة
قوله تذنيب فالحركة التي يجب ان تطلب حال القوة عليها من
حيث هي غير متناهية هي الدورية **اقول** قد مر في الفصل الاول من
الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تكون على اعمال او حركات
غير متناهية وبين في الفصلين الآخرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن
الحركة التي يجب ان تعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية
لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر
في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة والعدة
قوله اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية
يحرك جسماً غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك

بقوته جسما ما من مبدأ نفرضه حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا انه
يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك من المبدأ
المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر
متناهيا ايضا هذا محال **اقول** يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك
الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما
الاول فلما اشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا
يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول و
الحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا
حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او
بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم يحرك
جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك
المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق
القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم
الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى
ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون
تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا انه
يتبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سيأتي ولما كان مبدأ التحريك
واحدا بالفرض وجب ان تقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض لا نهاية
فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا
وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم
مأخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالقسر

جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منها كونهما متناهية بالقياس
الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية
سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر
والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه فى هذا الموضع هو نفى اللانهاية عن القوى
الجسمانية والاعتراض المشهور الذى اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان يكون
التفاوت فى التحريكين بالسرعة والبطؤ وح لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع لان
المراد بالقوة المذكورة ههنا هى التى لا نهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة
على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهى الحوادث لما استدلوا
بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع
موجود فى وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا من ان
يكون مقتضيا لتناهيها قال والقائل ان يرد عليه ههنا بما رد به هو عليهم بعينه
وهو ان يقول ليس للحركات التى تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود فى وقت ما
فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل
فى الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على
تحريك الجزء فوقع التفاوت فى القوة عليهما بخلاف الحوادث فان مجموعها لم يكن
موجودا فى وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل و
للسائل ان يعود فيقول انتم تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك
الكل والجزء بوقوع التفاوت فى تلك الافعال وح يعود الاشكال اقول الشيخ
لم يحكم بنفى الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر فى آخر النمط الخامس
ان جميعها لا يمكن ان يوجد فى وقت وغير المتناهى المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل
ولا نسلم ذلك كونه غير متناه فى العدم وفى هذا الكلام تصريح بان كثرة الشئ

وقلته لا تنفيا فبان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بها وباللانهاية معا فى النظر الاول
اذا اختلفت جهتاهما اعنى جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد
مترتبا فى العقل او فى الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لامتداده جهتان يمكن ان يوصف
ذلك الامتداد فى الجهتين معا بالتناهى او يسلب عنه فيهما التناهى او يوصف فى احدهما به ويسلب
فى الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا فى الجهة الموصوفة بالتناهية لانها
من خواص الكم المتناهى فاذن الحكم بهما فى جهة واحدة لا ينافى سلب التناهية فى الجهة الاخرى
بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية منه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور
الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما
كانت لا نهاية الحوادث فى الجهة التى تلى الماضى وازديادها فى الجهة الاخرى التى تلى الحال لم
يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهى صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة
المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان
بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت فى الجهة الاخرى واوجب
التفاوت تناهيها فى تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما
عندى فى هذا الموضع واما عبارة الشيخ فى الجواب المحكى عنه فلم يقع الى بالفاظه
حتى انظر فيها قوله مقدمة اذا كان شئ ما يحرك جسما ولا ممانعة
فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما
اعصى والآخر اطوع حيث لا ممانعة اصلا اقول لما فرغ من بيان امتناع
كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين كونها غير متناهية التحريك
بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره فى هذا الفصل وهو ان الجسم من
حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا للمنع عنه بل كان ذلك لقوة تحله كان كل
كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين فى قبول التحريك
والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه قوله مقدمة اخرى

القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها لو ركبت في جسمها معاوقة اصلاً فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة ٥ وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خالياً عن المعاوقة والا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك سيتبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القابل لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير قوله مقدمة اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة ٥ وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة قوله اشارة نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم حركات طبيعية بلا نهاية اقول لما فرغ عن تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل وقوله وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد ٥ اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة جسمه في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمتحركين واحدة ٥ اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المحركين والمتحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل المتحرك كان

في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان ٥ اشارة الى ما بيان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات لا الى غير نهاية عرض ما ذكرنا ٥ تقرير البرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل كما مر وقوله وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية وكان الجميع متناهياً ٥ تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الحجة السابقة خلفاً لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلاً متناهياً ولم يكن ههنا خلفاً لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناسبين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبينه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص مما يجب وذلك لانه لم يقم على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابله التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولاً للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية فان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائع بسائطها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساماً آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصورة الفلكية المنطبعة في هيولاتها مبدأً للتحريكات الغير

المتناهية لكن التتبع بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده **قوله** تذنيب
فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية
وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية **اقول** قد بان فيما مضى
وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني
ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة
للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية
لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست
بجسمانية واما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفس واما
عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله لخروج ما فيها بالقوة
من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى
شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل لتخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى
الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن
القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **قوله** وهم و
تنبيه ولعلك تقول قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد
كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا
بل قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز
ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية **اقول** قد تبين في الفصل العاشر
من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا صرفا بل هو قوة نفسية جسمية
وهاهنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير
مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل
مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك
غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا

فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدأ قريب وبه يحل
ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل
ولا وجه لكونهما سببين **قوله** وهم وتنبيه ولعلك تقول ان جاز
ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون بغير هذه الحركة
فاسمع اعلم انه لا يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا
آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه
لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم ان
قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي
على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدائية وانما يمتنع في الاجسام احد
هذه الثلثة فقط **اقول** معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة
جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية
الدائمة هذا خلف ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي
التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة
ثم تصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك
القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها
تلك ثم زاد في البيان الفرق بين الانفعالات غير المتناهية وبين التأثيرات غير المتناهية
على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدائية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية
هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان
تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه
من غير احتياج الى النفس وح لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها لا تقوى على
افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر
عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال في محركها

منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة متصل التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لابد من محرك يتجدد احوالها وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب الانفعال لا بحسب الفعل فليس بلازم على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستتم انفعالاته وافعاله **قوله**

اشارة فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال تفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية النحو المذكور من الانبعاث فلان تأثير المفارق متصل مما يتبع ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق ولا يمكن غير هذا **اقول** فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح **قوله** استشهاد صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكا غير متناه فانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم تستجز ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هو ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه **اقول** قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك هو العلة الاولى والعقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض فرد الشيخ في هذا الفصل عليهم بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك غير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمتحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور انما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك الكل واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق مفارق **قوله** اشارة

الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى

وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه
حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معًا لانك علمت انه ليس ولا واحدة من
الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطتها بالاطلاق بل يحتاجان
الى ما هو علة لكل واحدة منهما او لهما معًا ولا يكونان معًا عنها الا بقسم يجري بتوسط
فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد يتضح لك وجود عدة عقول متباينة
ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي **اقول** يريد بيان
ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسمًا بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل
يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريره في هذا الفصل ان المبدأ
الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الاول
مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون مؤلفًا عن شيئين او يكون
وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة معًا لانك علمت
في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معًا الى
علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او يوجدهما معًا و
لا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيء غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم و
لا بجزء جسم ولا بنفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض وانت فقد وضح لك في هذا النمط
وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا
المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك للفلك الذي هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان
لم يكن محركًا لفلك اي يكون مشاركًا لها في التجرد والبراءة عن القوة **قوله** تنبيه
قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها
كثيرة العدد **اقول** هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب كثيرة تمام بيانه ولذلك وسمه
بالتنبيه وانما جمعها تذكيرًا وتنبيهًا على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام
العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها

في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد
بسيط الا لمتوسط وكل جسم كما علمت م

اعني عقولها والرابع معرفة اختلافها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر
الفصل ترغيب في تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر
فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه واما اورد
حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية منقسمة الى كواكب و
الى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر
من ان تحصى وقد رصد الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود
الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق
الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي اسناد
كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات
الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد
اختلف اهل العلم في عدد اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة
واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزوية يفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك
كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مركز الجميع مركز
الارض واحد منها والمحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان كون الثوابت
على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبع على
النضد المشهور وان كان فيه ايضا خلاف والمتأخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب
يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطًا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي
لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا
وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءًا وبعدًا وقربًا من الارض فمن غير
المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائل بالمنشورات والحلق
والدفوف وامثالها وجعلها منضودة في جوف فلك مشتمل عليها هو ثخن فلك الكل و
منهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باسرعها تارة وابطأها تارة عند الرجوع

النيف الزيادة يخفف ويشدد واصله من الواو
يقال عشرة ونيف ومائة ونيف والف ونيف
على العقد فهو نيف حتى يبلغ العقد الثاني
ونيف فلان على السبعين اي زاد
صحاح

المنشور قد يطلق على شكل مجسم [illegible]
[illegible] التي [illegible] التقاطعين

وما تقابله عند الاستقامة وكالقابلين بالاقبال والادبار من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه والمتأخرون المقتفون لارصاد بطلميوس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو فلك الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك جوزهر يحيط بفلك آخر له يسمى الفلك المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل والمائل بتماس محدبا هما ومقعراهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها تكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز والتدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقط والشمس مركوزة في الخارج المركز وزادوا لعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير وبازائه هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركز الارض وثمانية خارجة المركز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه بها والكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فتنتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة

المراكز والتداوير وتتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة ولخصوص اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان يثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر تتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي ان تثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقا على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك **قوله** ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط مثل التداوير او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب وان الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان يتحرك لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة اذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجه وحال عطارد في اوجه وانه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب او جريان فلك تدويرها لم يعرض ذلك كذلك ٥ وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزوية للكواكب السبعة فذهب قوم الى ان كل كوكب منها مع افلاكه بمنزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق بالكوكب اولا لتعلقها وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا الافلاكها فان حكمهما في وجوب

اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحدٌ وهذا شئ غير محسوس فيما فوق القمر اما
القمر فان لم يكن محوه خيالاً يتراءى فيه بالانعكاس كما يرى من الهالات وقوس قزح
او اجساماً موجودة واقفة بحذائه بل كان شيئاً موجوداً فيه ثابتاً فى جميع الاوقات
على حالة واحدة لم تكن له حركة استدارة لكن الحكم القطع فيه مشكل والاظهر انه لا يكون
شيئاً موجوداً فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعى فعدد النفوس المحركة
على هذا الرأى عدد الافلاك والكواكب جميعاً والشيخ حكم بذلك فى الكتاب بقوله ان لكل جسم منها
فلكاً كان او كوكباً شيئاً هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكوكب و
يؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مخصصة فى
الابداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند
العوام وهو ان الكواكب تتحرك فى الافلاك تحرك الحيتان فى المياه فان القول
بتكثر الحركات المقتضى لتكثر المحركات مبنى عليه وانما نفاه بشيئين احدهما البرهان
الكلى المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركات المستديرة
بالطبع واليه اشار بقوله وان الكوكب ينتقل حول الارض الى قوله لا بان تنخرق لها
اجرام الافلاك والثانى برهان حدسى وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة
مركز تدوير القمر اوجه فى كل دورة مرتين وهو عند كونه فى الاجتماع والاستقبال وحضيضه
ايضاً مرتين وهو عند كونه فى تربيعى الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد
اوجه فى كل دورة مرتين احدهما كونه فى تاريخنا هذا فى اول العقرب بالتقريب و
الثانى عند كونه فى اول الثور الا ان اوجه العقربى يكون ابعد عن الارض من اوجه
الثورى بخلاف القمر فان اوجيه متساويان وموافاته حضيضه ايضاً مرتين على
التساوى وهو عند كونه فى اول برجى السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك
الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذى يقطع الحامل بحركته وحده لم
يعرض ذلك كذلك والوجه فى القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالى البروج

القصاص الجوده صح

كل يوم اربعة وعشرين جزءاً وكسر جزء من ثلثمائة وستين جزءاً هى المحيط ويحمل التدوير معه
والمايل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعاً الى خلاف التوالى احد عشر جزءاً وكسراً ويحمل الحامل معه
فيذهب اقلهما بمثله من اكثرهما فصاعداً الاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه
الاول ثلثة عشر جزءاً وكسراً والتقدير الالهى قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاته الشمس
فى اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما
يلى احد جانبى الشمس على بعد احد عشر جزءاً وكسراً من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلى الجانب الآخر
على بعد ثلثة جزء منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريباً من جزء الى الجهة التى يلى المركز منه
ايضاً فكانت متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين بين كل واحد منهما اثنا عشر جزءاً
وكسر ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ويكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس فيتم
بالبعد المضاعف وتمت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوماً بعد يوم حتى
اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد الاوج عنهما من الجانب الآخر ايضاً ربعاً وكان
بين الاوج والمركز نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج اعنى الحضيض واذا صار بعد المركز
عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الآخر ووافاه فى استقبال الشمس وكذلك فى
التربيع الآخر فاذن المركز يوافى الاوج فى الاجتماع والاستقبال والحضيض فى التربيعين واما
عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعنى المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل
البطيئة المنتهية فى زماننا الى اول الحوت وكان المدير متحركاً بالحامل على خلاف التوالى قدر سير
الشمس والحامل متحركاً بالتدوير على التوالى ضعف ذلك وكان التقدير الالهى مقتضياً
ان يكون مركز التدوير فى الاوجين معاً وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع
ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل
الحركتين بمثله من الاكبر فصاعداً مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج
المدير متوسطاً بين اوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل
ذلك كان المركز فى هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان فى الاوجين معاً ويكون

اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين منها وهي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان الاحالة
الى الاوج الادنى اقرب منها الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التسديس من الاوج
الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما
الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك قد يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى
الافلاك لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز
كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو
انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض او بهما
ثم قال لا يقال انا نرى الرحى تتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان
يكون للنملة وقفة حالة حركة الرحى وللرحى حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد
عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما
بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة
احدثت حركة تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة
مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل وان كانت في جهات مختلفة
احدثت حركة مركبة الجهة متوسطة تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر
الممتزجات فان الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة
الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون
مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكس والحركات المختلفة تكون بالقياس
الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد
بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا ظهر
ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج
ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال **قوله** وتعلم انها كلها في سبب
الحركة الشوقية التشبهية على قانون واحد وتعلم انه لا يجوز ان يقال ما

ربما

ربما يقال ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه ٥ وهذا هو المطلوب
الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة
كما مر وانما يثبت ذلك بعد ابطال القول بان السافل انما يتحرك شوقا الى العالي
كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق ينقطع
به الاحتياج وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى بقراط من
القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم
ابطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت
انها انما تتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين
بنفوس تسعة تكون العقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة
على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه
عدده عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو القطع
بان العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل **قوله** وتعلم
انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة
واحدة بل هي طبايع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية
طبيعة خامسة ٥ وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها
والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والاين والحركات التي هي مقتضيات الطبايع كما تقدم
بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد وجميعها مع تشترك بمقتضى
اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الاين والاشكال وذلك الحد طبيعة
عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها وهي التي يسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة **قوله**
فينبغي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود ام
اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا نوقع منا بيان ذلك لك ٥ هو
الحث على تعرف المبادي الفاعلية لهذه الاجرام اي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك

قوله هداية اذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار متخصصه ذلك التشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي بجوبه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها في حيز الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معاً فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجوب والوجود على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان واجباً مع وجوبه كان الملاء المحوي واجباً مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكناً مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة لما يحته وللمحوي فيه اقول قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات علة لشيء من الاجسام ويلزم منه ان تكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام الحاوية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكانت علية الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سياتي لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه وسماه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة الى الهداية احوج من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته متخصصاً متعيناً فان الطبايع النوعية ما لم تكن اشخاصاً متعينة لم توجد في

الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حال الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالث ان الشيئين اللذين يكونان معاً لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصاً لما بيناه في المقدمة الاولى وح كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفاً بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن الخلاء في داخل الحاوي امر تقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضاً مع وجود الحاوي المتشخص ممكناً لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتاً هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء فاذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجباً لذاته ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجباً بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي هو الذي يحل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولنعد الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسماً الى قوله ذلك التشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وجدتها الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اورد تاليها كلياً غير متخصص بهذا الموضع تمهيداً لايراده متخصصاً وقصداً لمزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة ما الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي متخصصاً بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص

[عدم]

[ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس علة للمحوي واعلم ان قوله الخلاء]

الحلاء متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المحلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معلولا هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شيء من السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المحلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يتقرر هناك الا كون المحلول ممكنا واجبا لعلة فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي المحلول فان المحلول ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص فكانه لم يجب للخلاء اولا لاحد باعتباره معه ثم لو قدر انه افاد ذلك لصار البرهان مقتضيا لامتناع اسناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمحلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تاخر مثل هذا المحلول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوت الخلاء الممتنع بذاته واذ تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى آخره فان بذلك يصير تقرير المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير انما وقع من غفلة الناسخ واما معارضة الفاضل الشارح بان الحكم يكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم يكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم متقدمة على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه وجود المحذور فغير متوجه لدلالة المع في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر

اي مع وجوب الحاوي او غيره واجبا [illegible] مع وجوبه كان واجبا مع وجوبه م

٢٨١

كما مر في النمط الاول **قوله** واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن **اقول** لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الباقي وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سياتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما سياتي والبرهان ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته **قوله** وهم وتنبيه ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين فلا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل الحاوي وجودا عن علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان المحوي اذا كان علة تسبق المحوي فيكون المحوي مع وجوده امكان حين يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملأه ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا واما

حتى

الذاتی فانما یکون للعلة لا لما لیس له بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوی و المحوی وجبا معاً عن شیئین **اقول** تقریر الوهم ان یقال لو سلم لک ان علل الاجسام السماویة لیست بجسم لکنک تجعل الحاوی معلولا لعلة متقدمة علی علة وجود المحوی فیکون متقدما علیه سواء جعلت الحاوی و علة المحوی صادرین عن علة واحدة او عن اثنین و یلزمک علی ذلک ایضا القول بامکان الخلاء مع وجود الحاوی لتقدمه کما لزم علی القول بکون الحاوی علة و علی قول الشیخ سواء کان عن واحد فی قوله فلا بد من ان نقول انه یلزم من غیر الجسم حاو و محوی سواء کان عن واحد او عن اثنین اشکال لان تفسیر کلامه ان کان هذا سواء کان لزوم الحاوی و المحوی او لزوم علتیهما عن واحد او اثنین فیه لو کان الحاوی و المحوی او علتاهما عن واحد لم یکن للحاوی وجود قبل وجود المحوی فلم یمکن ان یتوهم للحاوی تقدم بوجه ما انما یتوهم تقدمه ههنا بان یکون لعلته تقدم علی علة المحوی و ح لا یکون العلتان واحدة و لا عن واحد وان فسر علی ما فسرناه اولا و هو ان یقال سواء کان لزوم الحاوی و علة المحوی عن واحد او عن اثنین لم یکن مطابقا للمتن و ان اضمر فی کون الحاوی و المحوی عن واحد ان یکون احدهما بتوسط دون الآخر لم یکن خالیا عن تعسف ما **و اقول** فی حله اختلف القائلون باستناد السماویات الی مبادیها فقال بعضهم انها باسرها تستند الی العلة الاولی و انما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التی هی شروط تتوقف تلک الصدورات علیها فالحاوی لکونه صادرا بحسب شرط اقدم یکون علی مرتبة من المحوی و قال بعضهم انها تستند الی علل مختلفة المراتب و هی العقول فاذن قول الشیخ سواء کان لزوم الحاوی و المحوی عن واحد او عن اثنین ان لم یکن مفسرا بشیء مما کان اشارة الی المذهبین فان تقدم الحاوی یمکن ان یتوهم علی التقدیرین و تقریر التنبیه لازالة الوهم ان یقال تقدم الحاوی علی المحوی المستلزم لامکان الخلاء انما یلزم عند کون الحاوی علة و ذلک لا یمکن الا عند تشخصه و تحدد مقعره الذی هو مکان المحوی و عدم وجوب ما بلاء مع

حصول

ای تجعله حال ان یکون لعلة تقدم ما علی علة المحوی

ای الحاوی

و هذا بان یکون احدهما علة الحاوی و علة المحوی صادرة عنها

ای یلزم التقدم المذکور لکن لم یکن ... تقادم

لانه اذا کان لزوم الحاوی و المحوی عن واحد یکون اشارة الی مذهب من یستند السماویات باسرها الی العلة الاولی و اذا کان عن الاثنین یکون اشارة الی مذهب من یستندها الی العقول

حصول ذلک التحدد لکون المحوی معلولا اما اذا لم یکن الحاوی علة بل کان مع العلة علی الوجه المذکور لم یجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعیة الاتفاقیة لا یکون متقدما الا اذا کان التقدم زمانیا اما الذاتی فانما یکون للعلة لا لما یتفق ان یکون معها و المراد من التقدم الذاتی ههنا هو احد قسمیه الخاص بالعلل لا الذی یکون بالطبع لان التقدم بالطبع غیر متصور ههنا فان المحوی لا یستلزم الحاوی بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غیر انعکاس و المتأخر بالطبع یجب ان یستلزم المتقدم من غیر انعکاس و اعتراض الفاضل الشارح بان الحاوی و ان لم یکن علة لکنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام و الشیخ لم ینف هذا الاحتمال ساقط بذلک **قوله** وهم و تنبیه او لعلک ترید فتقول اذا خرج عن الاصول التی تقررت انه یوجد عن غیر جسم حاو و آخر غیر جسم یوجد عنه هذا الآخر المحوی فیکون وجوب الحاوی مع وجوب الغیر الجسم الآخر بالذات و لکن المحوی معلول لغیر الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معیة مع هذا الآخر کان ممکنا فیکون فی حال ما یجب الحاوی فالمحوی ممکن فجوابک ان هذا هو الطلب الاول عند التحقیق و جوابه ذلک بعینه فان المحوی انما هو ممکن بحسب قیاسه الی الآخر الذی هو علته و ذلک القیاس لا یفرض فیه امکان الخلاء بوجه انما یفرضه تحدد الحاوی فی باطنه ثم تحدد الحاوی لا سبق له علی المحوی و لیس کل ما هو مع فهو بعد لان القبلیة و البعدیة اذا کانتا بحسب العلیة و المعلولیة فحیث لم یکن علیة و لا معلولیة لم یجب بعدیة و لا قبلیة و لما لم یجب ان یکون ما مع العلة علة لم یجب ان یکون ما مع القبل بالعلیة قبلا اللهم الا بالزمان **اقول** هذا الوهم هو الوهم المذکور فی الفصل السابق مع زیادة بیان و هو ان الحاوی و العقل الذی هو علة المحوی لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها و المحوی لیس مع وجوب احدهما الذی هو علته واجبا فلا یکون مع وجوب الآخر الذی هو الحاوی ایضا و ح یعود المحذور و التنبیه الجواب و هو الذی سبق مع مزید ایضاح

ای التقدم الذاتی انما یکون لعلة الحاوی المحوی لا للحاوی و المتفق ان یکون معها علیه

ای کما یکون ذلک الحاوی المتفق ان یکون مع علة المحوی متقدما علیه

ای و لا یکون المتقدم بالطبع لا یلزم ان یکون متقدما من غیر انعکاس یستلزم المتقدم و هو لا یتحقق ههنا لان المحوی لا یستلزم الحاوی

وهو غني عن الشرح **قوله** وهم وتنبيه ولحلك نقول ان الحاوي والمحوي جميعاً
بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود
فاسمع ان هذين اذا اخذا معاً ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا امكان
ان لم يملأ كان خلاء انما يعرض ما يعرض اذا كان محدد فيلزم مع تحديده ان
يكون الحد محيطاً بملاء او غير محيط به فيكون خلاء **ه** هذا الفصل واضح وقد
مر ما يناسبه في اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي **قوله** اشارة وهذا القول
بعينه نسبت المتقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه التي يكون كصورته او الى
جملته **ه** اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة
صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبدأ لصورته او يكون هي كصورته او عين صورته او جعلت
العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون
علة واي هذه الاشياء تفرض علة فانه لا يتم موجوداً الا مع الجميع **قوله** تذنيب قد
استبان انه ليست الاجسام السماوية عللاً بعضها لبعض وانت ايضاً اذا فكرت
مع نفسك ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي
كمالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء
وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة حتى يوجدهما اولاً فيوجد بهما الجسم فاذن
الصور الجسمية لا تكون اسباباً لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون
محدثة لاجسام اخر لصورها تتحدد عليها او اعراض **اقول** لما بين امتناع كون
كل حاو من السماويات علة لمحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوي علة لحاويه كان الحكم بان
الاجسام السماوية ليست عللاً بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم
نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني ختم الباب بايراده البرهان
العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات
احديها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجوداً بالفعل بصورته ويكون فاعلاً

علت م

من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجوداً بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلاً ولا يمكن ان
يفعل بمادته لانه يكون بها موجوداً بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلاً والفاضل
الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً
معاً ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بغيره صورة
في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً **اقول** اما التعليل المذكور فباطل لان الشيء الواحد انما
لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً لشيء واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب
ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معاً اذا
اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وهيهنا لو
كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة
فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل واما قول الشيخ نص على ان علمه تعالى صور
في ذاته فان كان على ما ذكره كان الشيخ ان يقول اعتبار كونه قابلاً للاشياء غير اعتبار كونه عقلاً
مجرداً يصلح ان تقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً فهو بالاعتبار
الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه **المقدمة**
الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان
الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كالات قواها بمواد
تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها عن قواها يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من
الوضع ولذلك فان النار لا يسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقياً لجرمها او كان من جسمها
بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلاً لجرمها وصور قواها بذاتها لا بمواد الاجسام
كالانفس المفارقة بذاتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها
من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعاً
لذلك الجسم وح لم تكن نفساً لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة
الوضع **المقدمة الثالثة** ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلاً لما لا وضع

اتام

له والا لكان من غير مشاركة الوضع هذا خلف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة
لجزئيه اعنى مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن
ونقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة
بالاجسام والتى هى كمالية لها بعض النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسطها فيها فهو ايضا
اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة
اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدها او لا فيوجد بها الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله الثالثة م
فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهناك تبين
امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها يكون معدة لاجسام اخر
بصور ما يتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصور فى الاجسام الاخر وذلك بان
يجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التى تجعل مادة ما
يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتجدد على تلك المادة او يجعلها معدة
لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا تفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة
تلك الاجسام مستعدة لقبولها وذلك يبقى وجوده عند ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التى
تعد الاجسام للتسخين وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل
آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول **قوله** هداية وتحصيل فقد بان
لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا
فقط لا يشاركه شيئا آخر فى جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر ايضا ان الاجسام السماوية معلولة
الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدا لعلل غير جسمانية فتكون هى من هذه
لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدا للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون
المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر الكثرة وقد علمت م
العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقلية **اقول**
قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما م

ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع فان هذه الجواهر
ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع فى بيان
مراتب الموجودات فى مهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير
جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا
او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثانى ان باقية هذه الجواهر
صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل
هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل **قوله** زيادة تحصيل وليس يجوز ان
يترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوى عن آخرها لان لكل جسم سماوى
مبدا عقليا اذ ليس الجرم السماوى بتوسط جرم سماوى فيجب ان يكون الاجرام
السماوية تبتدى فى الوجود مع استمرار باق فى الجواهر العقلية من حيث لزوم
وجودها نازلة فى استفادة الوجود مع نزول السماويات **اقول** هذا
الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما تقدم وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن
المبدا الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العقول
ان انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن
ان يستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة فى استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الآخر
عند الفلك الاخير ولا بوجوب نقصانها فى علية واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول للافلاك فى
الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول م العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم
الجزم فيما عدا ذلك مما لا نصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح
على الشيخ بتجويز ما لم يجزم به سخيف **قوله** فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر
عقلى يلزم عنه جوهر عقلى وجرم سماوى **اقول** اراد ان يبين كيفية صدور
الكثرة عن المبدا الاول فبدا بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهى جوهر عقلى
وجرم سماوى معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع

استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد
عقلي ولكن القول بصدور شيئين من شيء واحد بنا فض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
في بادي الرأي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي
يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد
واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر
اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة
لا تعلق لبعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا
واحدا اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر
عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة
الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا
المعنى اشار الشيخ **بقوله** ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد
من حيثيتين ه وتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد
من كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير
ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن
معلولاته فهذا وجه امتناع اسناد الكثرة الى الاول ووجوب اسناده الى غيره بالاجمال
وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في
المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ
وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان
يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير
في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب
بالنظر الى شيء آخر جاز في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ
بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث

جهتين

وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع
وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د
معا ثاني عشر وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى فوقه شيء واعتبرنا
الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا
جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان تصدر
اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان
لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية
فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية
اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول
لو لم يفعل شيئا لم تكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا
قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست
لا وحدها بل بالنظر الى الاول المبدأ عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ
الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون
الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع
الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل
للذات وتعقل للمبدأ واحد منها في اولى المراتب هو الوجود وثلثة في ثانيها هي الهوية اللازمة
للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده
من الاول واثنان في ثالثها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية
عن الوجود اما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثها واسم
العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس
بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث
كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حالة في ذاته من حيث كونه بالفعل

اثر الوجود الخارجي

شامخر بقام الجعل

والوجوب التعقل للمبدأ بشرٍ كان في انها حالة المستفاد من مبدائه فهذه الاحوال الثلث هي التي
يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل والاولى والثانية بشر كان انها حالة في ذاته والثالثة يمتاز
عنها بانه حالة بالقياس الى مبدائه وهما المراد ان من قول من ذكر التثليث واذ تقرر هذا فلنرجع
الى شرح المتن ولنقول قول الشيخ فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم
سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال
بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو
الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو
العقل الاول لان الكثرة فيه لا تبلغ عددا يمكن استناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد
العقل الاول **قوله** ولا يجب في اختلاف وجود هناك الا ما كان لكل شيء
منها انه بذاته امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته و
يعقل الاول ه اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمكن الا من هذا
الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة
عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير **وقوله** فيكون بما له من عقله
الاول الموجب لوجوده وبما له من حالة عنده مبدأ لشيء ه اشارة الى الامرين احدهما
ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل الاول و
وجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدائه وهو افضل حالتيه المذكورتين التي
بها صار مبدأ لعقل آخر **وقوله** بما له من ذاته مبدأ لشيء آخر ه اشارة الى حالة
في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ للفلك **وقوله** ولانه معلول
فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات ه اشارة الى امكان كون
المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع
جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد
كما مر **وقوله** وكيف لا وله مهية امكانية ووجود من غيره واجب ه

اشارة

اشارة الى المهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات لا
لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما للاوصاف المذكورة **قوله**
ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ الكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة
مبدأ الكائن المناسب للمادة ه اي ينبغي ان يسند علية العقل الذي تحته الى حالته التي
له بالقياس الى مبدائه وعليته للفلك الذي تحته الى حالته التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه و
كماله الفائض عليه من مبدائه بالصورة اشبه والمعلول اشبه بالعلة وبناء على هذا صرح بذلك
بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالآخر
مبدأ لجوهر جسماني ه ثم اشار **بقوله** ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا
الى امرين يصير بهما سببا لصورة ومادة جسميتين ه الى تفصيل حالته في
ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه
بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني مبدأ
لصورته التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون المهية والامكان عدميين في ذاتهما
وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون المهية
متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على
الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى
المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول
فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا
لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي
بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب
ينسب الكل الى المبدأ ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه
المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له
على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل

الاتفاقية والفرضية والشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما استسوه وبنوا مسائلهم عليه
والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر
في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل و
فلك عن العقل لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب
عليه ان يفصل فان المحجمة غير لايقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا
لعقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت الى كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات و
الاشارات وغيرها من رسائله بل جعلها عقله للاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر ولعله وجد
في كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدأين لفلك فعلى
ما ذكره لا مناقضة بينهما كما مر واما المحجمة التي ذكرها ان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على قصور
بل العجز فقد كفى للشيخ بمحجمته في موضع خرست الالسن الفصحاء فضلا وشرفا ثم انه اشتغل
ببيان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكرر
ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري
مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا
مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات
يصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع على
ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما
من مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع
كمالاته فانه اول مهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير
ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من
مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء
في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة
ثم تتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم

عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم
عنه لذاته شيء ويشاركه ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن
ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ثم قال
الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون كثيرا من مقومات وبه يظهر
فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول كثيرا من جنس وفصل اقول وهذا
خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام
ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله
اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل
بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على
وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة للكائن المناسب للمادة
دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في
برهان الشفاء اذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط فليت
شعري كيف استجاز هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند
مسببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان السبب الاتم اتم وجودا
من السبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا
من علته وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا
الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر
المفارق العقلي البريء عن الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية
الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدائها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية
وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور
الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يخرج ايضا بذلك وكيف وهو معترف
بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه مرارا بل

انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وساير
اعتراضات الفاضل الشارح بنحل بما مر قوله وهم وتنبيه ولبس اذا قلنا
ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون
الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى
غير نهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا اقول تقرير الوهم هو
ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا
تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون
تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا قلنا ان كل عقل و
فلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل
يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا والحق في
في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات قوله
تذكير فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه
جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى
تتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي
اقول لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك كان
العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء آخر ولا شرط وجودي
ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه
جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين الاجرام السماوية
ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل
على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدأ الاول
بتوسط العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدأ الاول
بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص

الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما قرره الفاضل مفسر
بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني
ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك ساير المعلولات التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة وح
لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك يتبين ان ما توهمه ابو البركات
ايضا من كلامهم ليس بشيء وباقي الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد
الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معا قوله
اشارة فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمنع
ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في
استقرار لزومها ما لم يقترن بها الصور اقول يريد بيان ترتيب صدور ما في
عالم الكون والفساد عن مباديها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير
وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول لما
كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية
لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقل محض بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على
نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن
وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام
مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منها قابلا للتغير والحركة في حده وجب
ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية والاجرام
السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان
يكون لمقتضي تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ
تهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام و
توابعها لا يمكن ان يكون عللا للمواد اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة
المشتركة في النوع او الجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علة لذات

واحدة بل يكون بارتباط بواحد يردها الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصور علة
فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور
العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة التفعيل وهذا هو
المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن
لا يكفي وجود العقل والطبيعة المقتضية الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم تقترن بها الصور
كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر
وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم آخر اجبنا بان الطبيعة الجسمانية
ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث
يقبل التغير والحركة في حده كما مر قوله واما الصور فتفيض ايضا من ذلك
العقل ولكن يختلف في هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب
استعداداتها المختلفة اقول لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية
عن مبدائها اشتغل بذكر الصورة وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف
في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من
اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا اختص المادة تأثير
من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منها فجعلها على استعداد خاص بعد العام
الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن
هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في
المستعد امرا ما يصير مناسبته لذلك الامر بشيء بعينه اولى من مناسبته بشيء آخر فيكون هذا
الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على الهيئة الاولى العام
لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك لان الاختلاف ايضا
بنسبة الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة الا لامر آخر يرجع
اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة وما له

الا اذا فرط تسخينه فان مادته بذلك يصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة
الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة
الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق قوله ولا مبدأ لاختلافها الا الاجرام
السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال تدق عن
ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهناك توجد صور العناصر
اقول يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام
السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة يلي المركز مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير
الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيل فقد دق عن ادراك الاوهام و
اعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن بعده قالوا
ان الفلك مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم من محاكته له التسخن حتى
يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه
يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض و
اعني الهواء اعني الماء
قلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب
الذي يلي الارض هو ابرد والذي يلي النار هو احر فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان
ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا للجسم ليس له في نفسه احدى
الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم
لا يتكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم تقترن به صورة اخرى
فان الابعاد تتبع في وجودها صورة اخرى تسوق الابعاد وان شئت فتأمل حال
اعني الصورة النوعية
التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره في الحركة او
يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها
لان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر
على قانون آخر وهو ان تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام

السماويّة امّا عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في اربعة جمل عن كل واحد منها ما يشبهها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت تلك الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك نسبة يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا **قوله** ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى بعدها وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم **اقول** اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما يجب لسببين احدهما نسب الاجرام من السماويات والثاني امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط التسخين لتخلخل الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبايع والصور والنفوس التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة لبعضها بالبعض كما يشاهد من القوى الجاذبة فصارت علة للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست بمنبعثة عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان يكون مبادي افعال تخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين السببين يحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني **قوله** وعند الناطقة تقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة

الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تأملك ما اعطيته من الاصول تهديك الى سبيل تحققها من طريق البرهان **اقول** يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كما انه متاخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وما يليها من الاجسام التي تعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات ينقض اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وح يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال و ان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا تصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمعت تلك الشرائط اسندت اليه وما لم تستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا ينافي قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة

نعتدها

بال الافاضات

الحق تعالى

ونفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان تصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متاخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى تتسلسل الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهو ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه **قوله** النمط السابع في التجريد

اقول يريد ان يتبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزوية على الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سبب النظام الكلي وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقلها اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية **قوله** تنبيه تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد **اقول** لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدئ في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتدأ منه وذا معاد عاد اليه ومراتب البدء بعد المبدأ الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها

حيث قال في النمط الثالث ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة جزئية

لتغيره

النمط السابع في التجريد

مرتبة

مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدأ ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مترتب في صنفي المراتب على التكافي منتهيه من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة ويحاذيها في الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها **قوله** ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقية بما هو مفيد لوجود من الجواهر الباقية

اقول لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوع ما للصورة العقلية الى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها

قوله

قوله الوجود

بل يكون باقيا بما هو مبدأ الوجود من الجواهر المفارقة ٤

في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا تفسد
جوهرها تاليا لما وصفه بعد لفظة لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مبدأ
لوجوده من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي
هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناده
حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب
العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ
ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة
الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونها آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق
الفساد الى الشيء مما شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض
ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل **قوله** تبصرة اذا كانت النفس
الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان
الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان
لا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض
لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون
القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوى العقلية اما ثابتة او
اما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال
يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي
لا ينتج واذيدك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله
عن فعل نفسه وليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد
وقد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه **اقول**
التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا
فتسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من

الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك
الشيء الحاضر امامه انما يكون في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث
اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره
فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان
الآلات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الآلات بعد
حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها
على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان
معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بآلات لها بل لغيرها وقوله
لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس
عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق
بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة
فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها
قوله ولو عقلت بآلاتها وتاليها متصلة كلية موجبة هي قوله لكان لا يعرض للآلة
كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بآلات بدنية
لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان
اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة
استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية وتختل باختلالها وفائدة
هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد تكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور
الفعل عنه دفعات كثيرة وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار
صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد تكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره
على الفعل اتم اقتدارا والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه
في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعها و يكون اجود احساسا بالوجهين الاولين

اعني بسبب التمرن والتجارب المفضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخر فانه لا يكون احد
بصرا ولا سمعا والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه ولذلك اورد الاستشهاد
بالاحساس والتحرك قوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو منفصلة
سالبة جزوية تقريره ولكن ليس كلما يعرض للآلة كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل فقد
تكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل اما تثبت واما تزيد وتنمو كما في سن الانحطاط و
ايضا كما يكون بعد توالي الافكار المودية الى العلوم فان الدماغ يضعف لكثرة الحركات
الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان
تعقلها ليس بآلات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان
يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا
على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا الاستثناء لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة
دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا الاستثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم زاد في بيانه
بان وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة
معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان
يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق
الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك
المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وح يكون
النقصان الثاني مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا
ما لا تبقى تلك القوة بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل
الازدياد في الكهول على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال
واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا
وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف
الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما

ليتم

المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يتزايد تلك الكمالات بازديادها وينتقص
بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد
والانتقاص والظاهر انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما
اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الى حاصل في الكهولة على اجتماع
العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجج التي
اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها يكون
مقنعة للمسترشدين وان لم يكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا
لا على ما يستعمل في الخطابة فانها يطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا
فهي بهذا الاعتبار يشمل التجربيات وما يجري مجراها مما تعد في اليقينيات قوله
زيادة تبصرة تامل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر
الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبع فعل فعلا على الفور وكان
الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرايحة الضعيفة اثر القوية
اقول يقال خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها
ان تكرار الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها وتشهد
بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها
الا مع انفعال الموضوعات تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحرك الاعضاء
عند تحريك غيرها في المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن
المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع الاجسام
التي تتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة
لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ
الكلال والوهن حدا يعجز عنده القوة عن فعلها او يبطل كالعين تضعف بعد
مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى قوله وافعال القوة العاقلة

مقنعة

اذا اتبعت فعلا فعلا

قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ه هذه القضية هى صغرى القياس وكبراها ما مر وتقريره
ان يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة
ليست ببدنية والعاقلة وان كانت تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة
جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل
دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التى هى قوة بدنية فقد يضعف عن
التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها
دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل
الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا يبعد
اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور يأباه واما قوله الجبال
يدرك البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلى فليس
بشئ لانهم لا يعنون بقوة المحسوس ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تأثيره فى
الحاسة وضعفه قوله زيادة تبصرة ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل
خاص لم يكن له فعل فى الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك الا انها
بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلات لها الى آلاتها وادراكاتها
ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ
ه هذه حجة ثالثة وهى اوضح من المذكورتين قبلها وهى مبنية على قضية واضحة هى ان كل فاعل
ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له فى شئ لا يمكن ان يتوسط آلته بينه وبين ذلك الشئ و
يتفرع منه مقدمة هى كبرى هذه الحجة وهى قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته
ولا آلته ولا ادراكه لان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها
قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها آلتها والنتيجة قولنا فليست
العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة
الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر فى النمط السادس من امتناع صدور الافعال

ان الكل ... وانه
ان لم يكن تعقلها بالة ولا اذا كان
بالآلة ... فتضعف لضعف معاونها
كما تقرر بها

عن القوى الحالّة فى الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة
التى لا يمكن لها ان تدرك انفسها ولا آلتها ولا ادراكاتها لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية
المدركة بادراك كل شئ قوله زيادة تبصرة لو كانت القوة العقلية منطبعة
فى جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة
ه وهذه حجة رابعة وهى اوضح الحجج على هذا المطلوب وهى مبنية على مقدمات احديها ان
الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته
كانت المقارنة بحصول الصورة فى ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها فى آلته
وهذان مما مر بيانهما فى النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان تكون فاعلة الا
بواسطة اجسامها التى هى موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها فى افعالها وهذا مما
مر بيانه فى النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالمهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها
بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع
المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشئ وتجرد البعض عنه وذلك الشئ اما مادى
وهو كتغاير الانسان الجزوى للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادى وهو كتغاير
الانسان الكلى من حيث هو طبيعة وتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة
بالنوع من غير تغاير المواد وما يجرى مجراها على ما تبين فى النمط السادس واذ تقدم
هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهى قولنا
لو كانت القوة العاقلة منطبعة لكانت هى اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة
له فى وقت من الاوقات واللزوم انما تبين بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية
وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم فى وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم
بيانا لملازمة المتصلة المذكورة قوله لانها انما بحصول صورة المتعقل
لها ه وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التى ذكرناها وانما اوردها لان القسم
الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها قوله فان استأنفت تعقلا

ان تلك الامور المتحدة
بالمهية ...
والمراد بذلك الشئ
الاول انه هو البعض فلا تغفل
فلان ... والمراد بالانسان الاول
انما هو الكلى المنطقى
والمراد بالثانى
انه هو الكلى الطبيعى

تتعقل

بعدما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعدما لم يكن لها ه
متصلة اخرى وضح في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة
اللازم لتجدد التعقل وقوله ولانها مادية ه اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون
المادة آلة للمدركة المادية وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل
من مادته موجودا في مادته ايضا ه اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولان
حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل في مادته لمادته بالعدد ه
اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي
التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة
واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا ه
اشارة الى ان الاعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد مر بيان
فساد هذا ه اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد
المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصور
المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها تصير
القوة المتعقلة متعقلة لا لانها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة
وقوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما ه اشارة الى معيتهما في جميع الاوقات
وقوله فاما ان تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا يحتمل التعقل
اصلا ه انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى المنفصلة وقوله وليس ولا واحد
من الامرين بصحيح ه استثناء لنقيض التالي الفاسد قسمي المنفصلة معا لان الحق كون الانسان
متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل
وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها
قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في الخارج في تمام
المهية والا لجاز ان يكون السواد مثلا البياض في تمام المهية لان المناسبة بين السواد و

اي الصورة الحسية التي بها حالة التعقل ...

... انا هو الصورة المتعقلة

البياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في محلين محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي
هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في
الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا فاقول ان مهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك
الشيء لنفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظ المهية من لفظ ما هو فان الجواب عنها
يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس مساويا للسماء
الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست مساوية للسماء المحسوسة
المقارنة اياها وح ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان
مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول
من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في تمام المهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان
المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة في تمام المعقولية اي ليس مساويا لها حال كونها
معقولة وهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس مهية السماء الموجودة فضلا
عن المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة
بين الموضعين غير صحيح فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا في مجرد
غير محسوس والآخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة
مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة
الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها
نوعا متضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قائم بنفس ما
لم تكن مهية للسماء انما تكون مهية لها من حيث تكون صورة حصلت في العقل مطابقة
لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع
صورتين متماثلتين في محلها لان احديهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه
بعد ما مر من ان العاقلة لو كانت محلا لصورة من غير ان تحل بتلك الـ[illegible] ورة في محلها
كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم

ان الصورة الحاصلة ...

لما مرّ فى المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسمانى فاذن العاقل ليست جسمانية
ولو كانت محلاً لصورة حلت فى محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين
باق لان احدهما حالة فى العاقلة وفى محلها معاً والاخرى حالة فى محلها فقط قلنا هذا
النوع من الحلول اقتران تام على ما مرّ واقتران الشئ باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول
ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحلول صورتين متحدتى المهية فى محل واحد ومنها قوله الجسم قد
تحل فيه اعراض ولاشك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة فى الجسم ويلزم
من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال فى محل ووجودات الاعراض
ليست بمتماثلة بل هى متخالفة بالحقيقة ومشاركة فى لازم واحد هو الوجود المشترك المقول
فى التشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة
التى سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضى اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها
ابداً او غير عالمة بشئ منها فى وقت من الاوقات وفى ذلك ابطال الحكم الذى ذكرتموه بعينه و
الجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى
ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة
فى الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً وليست
بمدركة للصنف الثانى الا حالة المقايسة لفقدان الشرط فى غير تلك الحالة
قوله تكملة لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له
ان يعقل بذاته اقول لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد
الى اكمال الكلام فى بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم
الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا
له ان يعقل بذاته نتيجة الحجج المذكورة قوله ولانه اصل فلن يكون مركباً
من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا
على انها اصل بل كالمركب من شئ كالهيولى وشئ كالصورة عندنا

بالكلام

بالكلام بحو الاصل من جزئيه ه هذا ابتداء احتجاج على بقاء النفس ويريد
بالاصل كل بسيط غير حال فى شئ من شانه ان توجد فيه اعراض وصور وان تزول عنه تلك
الاعراض والصور وهو باق فى الحالين فهو اصل بالقياس اليها واذ تقرر هذا فنقول كل موجود
يبقى زماناً ويكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقياً بالفعل وفاسداً بالقوة وفعل
البقاء غير قوة الفساد والا فكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقياً فاذن هما
لامرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتملاً على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس وان كان
اصلاً فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلاً
اى لم يكن بسيطاً غير حال كان اما مركباً واما حالاً والثانى باطل لما مرّ والمركب يكون
مركباً من بسائط غير حالة اما لبعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط
الغير الحال اعنى الاصل موجود فى المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات
قوله والاعراض وجودها فى موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها
هى فى موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب ه هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال
كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك
واجاب بان قوة فساد امثالها انما يكون فى موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافى
بساطتها فى ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافى بساطتها
قوله واذا كان كذلك لم تكن امثال هذه فى انفسها قابلة للفساد بعد
وجودها بحللها وثباتها بها ه اى اذا ثبت ان النفس اصل واما ذات اصل
لم تكن هى وما تجرى مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو حال فى غيره مما يقبل الفساد فان البقاء
وقوة النفس مما لا يجتمعان فى البسيط والاول حاصل فالثانى ليس بحاصل فاذن النفس لا
يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجودها بحللها وثباتها لان اصل الوجود وبقاؤه
يكونان فى ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال
لو كان للنفس هيولى وصورة متخالفتين لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقى منها

هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزءاً منه وح يجوز ان لا يكون كلاهما
باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير ذات
وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءاً لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما
ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت عاقلة
بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءاً منها هذا خلف وان لم يكن ذات
قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير في قوامها او لم يكن وان كان كانت
النفس غير مستغنية في الوجود عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر
وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في قوامها كانت باقية بالعقيها
وان لم يكن البدن موجوداً وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة
لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا
يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر
فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة
فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة
باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه
والا لجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث
متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما
عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان
الفساد ايضا عنه مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن
البدن ايضا محلاً لامكان الفساد بالجملة يجوز ان يكون البدن شرطاً لوجود النفس ويلزم
انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشيء محلاً لامكان وجود السواد
هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترناً به وكذلك في امكان
الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلاً لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل

كانت م

اي الصورة المفروضة انها جزء من النفس ومقيمة للجزء الآخر منها اعني هيولاها

اي الجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد

لكون الجنس والفصل

اي الهيولى والصورة الحقيقيتان الشاملتان للاجسام

للامكان

لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين له ولا لامكان فساده اصلا بل انما كان
مع هيئات مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لامكان وتهيؤ لحدوث صورة
انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصور ممكنا الا مع ما هو
مبدأ لها القريب بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدأ
الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من
الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان
البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان
فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا
لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذن المبدأ البدن مع هيئات
مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث هي موجود
مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت
فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن
لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة
فساد مبدأيه ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما انما يقتضي
وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل
يكون فساد شرط ما ولو كان عدميا **قوله** وهم وتنبيه ان قوما من
المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار
هو هو فلنفرض الجوهر العاقل عقل أ وكان هو على قولهم بعينه
المعقول من الالف فهل هو حينئذ موجود كما كان عند ما لم يعقل أ او
بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل أ او لم يعقلها وان كان
بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه
حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس كما يقولون وان

موجود

كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا
آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة
وتجدد مركب لا بسيط اقول لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها
المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات
فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه و
هو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك
واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة
عقلية صار هو هو واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في
فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف هذا الكتاب تقريرا
لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسبما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد
هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ الى آخره وهو ظاهر قوله زيادة
تنبيه وايضا اذا عقل آ ثم عقل ب ايكون كما كان عندما عقل آ
حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه
ما تقدم ذكره ه معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه اذا عقل آ صار آ فاذا
عقل ب فان بطل كونه آ فهو متجدد الذات عند كل تعقل فان لم يبطل عند ذلك بل
بقي آ ولم يصر ب ناقضوا مذهبهم وان بقي وصار مع ذلك ب كان مع القول
باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات
وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكروه اولا قوله وهم
وتنبيه وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا
فانها انما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق
قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها
تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه متصل بالنفس فيكون

رد اتحاد العاقل والمعقول

العقل

العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه
شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة
الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم النفس الناطقة هي العقل المستفاد
حين ما تتصور به قائمة ه هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما
تتحد بالعقل الفعال لاتحاده بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده
بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول
جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي
معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال
الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد
حين ما تتصور به قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع
الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة
ولهذا اورد هذه الفصول الثلاثة في هذا المعنى قوله حكاية وكان
لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقول كتابا
يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم
انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل م
وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول اقول
الحشف اردأ التمر ويقال للضرع البالي ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا
المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي
قوله اشارة ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل لعلوم
الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث
منهما شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر
قول شعري غير معقول اقول لما فرغ من ابطال المذهب الثاني اشار

الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولاً وذكر
ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئاً آخر وبين ان هذا القول
ايضاً قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق الاستحالة وهي ان
تزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما وينضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيّراً
اياه كما يقال صار الماء هواء او الاسود ابيض اوما بالقوة ما بالفعل او بطريق
التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر الى الشيء الصائر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال
صار التراب طيناً والخشب سريراً وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه
هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه ان كان شيئاً واحداً فصار هو وحده واحداً
آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل و
بسبب تخييله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقاً ثم اشتغل بذكر الحجة على
فساده قوله فانه وان كان كل من الامرين موجوداً فهما اثنان
متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل ان كان المعدوم
قبل وحدث شيء آخر اولم يحدث ان كان الفرض ثانياً و
مصيراً اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر
بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية
خلع المائية ولبس الهوائية اوما يجري هذا المجرى اقول تقريره
ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصائر
هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو
اما ان يكون الامران موجودين معاً واما ان يكون احدهما موجوداً والآخر
معدوماً واما ان لا يكون واحد منهما موجوداً وجميع الاقسام محال اما
الاول فلقوله ان كان كل من الامرين موجوداً فهما اثنان متميزان و
ذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون

اي هذا المعنى الحقيقي
للاتحاد قول شعري غير معقول

المعدوم

المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر بالعكس والشيخ ابطل
هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان
كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء
آخر اولم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث
بعد عدمه شيء آخر اولم يحدث أن كان بالفرض ثانياً ومصيراً اياه بفتح الهمزة
في أن وهي أن المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلاً لكلمة بطل اي فقد بطل كون
الاول بالفرض ثانياً ومصيراً اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر
بعينه ثانياً مصيراً اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما
تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد
ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر امثال احد ضربي
مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعني التركيب بقوله
وما يجري هذا المجرى قوله تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل
فانه ذات موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر
اقول لما ابطل المذهب المذكور وصرح بكيفية اضافية الجوهر العاقل بما لا فائدة
ذكرها بعد ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء
في شيء آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها
الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين قوله تنبيه الصور
العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجة مثلاً
كما تستفيد صورة السماء من السماء وهذا يسمى العقل الانفعالي وقد
يجوز ان تسبق الصورة اولاً الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود
من خارج مثل ما يعقل شكلاً ثم يجعله موجوداً ويسمى ذلك بالعقل
الفعلي ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني

اي كون الموجود هو الاول
والمعدوم هو الامر
الثاني ... ظاهر المناقضة ظاهرا
للقول بالاتحاد ولبطلانه بنفسه
لم يتعرض الشيخ في ابطال التقرير الاول
من القسم الثاني ...

اقول لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان
الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية عالم اى بنحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات
فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان شكلا
غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاده بالفعل بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون
معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا
ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره قوله تنبيه
كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لموجود
الصور في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصور المعقولة
ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت
العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته
٥ هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة
لشيء موجود في الاعيان اعني وكل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال
لصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر
لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب
اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل
تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا
له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل نظرا
لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات منها ايضا نظرا آخر لان العقل بالقوة
لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث قوله اشارة
واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده لا من
حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث
وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا اقول لما تقرر

اعني كل تعقل انفعالي ولشيء لم يوجد بعد في الاعيان صح
بالذات والزمان

ان علم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه
عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من
حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة
لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي
منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث
وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه
في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي لا ينتهي في ذلك الترتيب اليه لكنه ينتهي
اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة
فيه بالنسبة اليه تعالى قوله اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته
في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك
متعلق بقوله افضلية
الجواهر العقلية للاول باشراق الاول لما بعده منه من ذاته وبعدهما
الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي
والمناسب اقول للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما
للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه لكل واحد من الاعتبارات
اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة تعقلا واما اختلافه
بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من
الادراك الانفعالي المقتضي منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود وذاك مستفيد من وجود
واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة اتم في كونه
مدركا من المحسوس فيها والمدرك لعلته اتم من المدرك لمعلوله ولما كان هذا هكذا
وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام
بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين
من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علة التامة المعينة

حاصل قوله ان العلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول
لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها
لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها
في هذا الموضع العلم التام بالعلة التامة
بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها

آن از منتقش ساز نشده
عقع

انما يقتضى علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضى العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول
يقتضى العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات فى ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته
كما هى والجميع سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشئ
مدركا لانه فعلى ذاتى وافضل انحاء كون الشئ مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذى يجب
ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة
الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهى عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول عليها تم
عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس
المستفادة من طرف الحواس والتخيلات وغيرها وهى كلها نقش ورسم عن طابع عقلى
لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك
الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهى ادراكات متبددة المبادى لان
بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق
غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة تنتقل من العلم الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم
بالمقابل وتارة على وجوه غيرها فهى انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع
ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك **قوله** وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض
لما ذكرت ثم قد سلمت ان الواجب الوجود يعقل كل شئ فليس واحدا حقا
بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيومية
عقلا بذاته لذاته ان تعقل الكثرة جائت الكثرة لازمة متاخرة لا
داخلة فى الذات مقومة وجائت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من
الذات مباينة اوغير مباينة لم تثلم الوحدة والاول يعرض له
كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك
كثرة اسماء لكن لا تاثير لذلك فى وحدانية ذاته **اقول** تقرير الوهم

بالشئ م

ان

ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هى صورة مباينة
متقررة فى جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شئ فاذن معقولاته صور متباينة
متقررة فى جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شئ فاذن معقولاته صور متباينة
متقررة فى ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة
على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل
الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التى هى معقولاته
هى معلولاته ولوازمه مترتبة ترتيب المعلولات فهى متاخرة عن حقيقة ذاته بذاته تاخر المعلول
عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هى واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا
ينافى وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة او مباينة
له فاذن تقرر الكثرة المعلولة فى ذات الواحد القايم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود
لا يقتضى تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة
فيه فهذا تقرير التنبيه وباقى الفصل ظاهر ولا شك فى ان القول بتقرر لوازم الاول فى ذاته
قول بكون الشئ الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية
ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا
مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء
والقدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى وافلاطن القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها
والمشائين القائلين باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام
هذه المعانى ولولا انى اشترطت على نفسى فى صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر
ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصى من هذه المضايق وغيرها
بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسى رخصة ان لا اشير فى هذا الموضع
الى شئ من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك

حاصله ان الصفات الاضافية والسلبية
ثابتة للاول تعالى بوصف الزائدة
والقول بتقرر لوازم الاول تعالى فى ذاته
قول بعد تعالى متصف بصفات
غير اضافية ولا سلبية بوصف الزائدة
اى بوصف القيام به تعالى عن ذلك
علوا كبيرا

اقول العاقل كما لا يحتاج فى ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاتك الصادر التى بها هو هو
واعتبر من نفسك انك تعقل شيئاً بصورة تتصورها او تستحضرها فهى صادرة عنك لا
بانفرادك مطلقاً بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما
تعقل ذلك الشئ كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف
اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا
تظنن ان كونك محلاً لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست
بمحل لها بل انما كان كونك محلاً لتلك الصور شرطاً فى حصول تلك الصور لك الذى هو شرط
تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول
فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذن
المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من
غير ان يكون هى حالة فيه واذ تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير
بين ذاته وبين عقله لذاته فى الوجود الا فى اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته
علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً
فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضاً اعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيئاً
واحداً فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاول والثانى متقررا فيه وكما
حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك فاذن وجود
المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول
تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهى
تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات
الكلية والجزوية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك
الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن

لا تعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته
وبسطته انكشفت لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزوية ان شاء
الله وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافى
يستدعى كلاماً بسيطاً لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه
كفاية لكن الاختصار ههنا على هذا الايماء اولى **قوله** اشارة الاشياء الجزوية
قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث يجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه
فى شخصه يتخصص به كالكسوف الجزوى فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافى
اسبابه الجزوية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير
الادراك الجزوى الزمانى لها الذى يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده
بل مثل ان يعقل ان كسوفاً جزوياً يعرض عند حصول القمر وهو جزوى ما وقت
كذا وهو جزوى ما فى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل
الاول احاطة بانه وقع اولم يقع وان كان معقولاً له على النحو الاول لان
هذا ادراك آخر جزوى يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله
وذلك الاول يكون ثابتاً الدهر كله وان كان علماً بجزوى وهو ان العاقل
يعقل ان بين كون القمر فى موضع كذا وبين كونه فى موضع كذا يكون كسوف
معين فى وقت من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك امر ثابت
قبل كون الكسوف ومعه وبعده **اقول** يريد التفرقة بين ادراك الجزويات
على وجه كلى لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزوى يتغير بتغيرها ليبين ان
الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزويات من حيث هو عاقل على الوجه
الاول دون الثانى وادراكها على الوجه الثانى لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او
ما يجرى مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك و
جزويته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزويتها ولا مدخل للتصديقات

فى ذلك فانّ قولنا هذا الانسان يقول هذا القول فى هذا الوقت جزوىّ وقولنا الانسان
يقول القول فى وقتٍ كلّى ولم يتغير فيهما الاحال الانسان والقول والوقت بالجزوية
والكلية وكل جزوى يتعلق به حكم فالطبيعة توجد فى شخصه انما تصير تلك الطبيعة
جزوية لايدركها العقل ولايثبتا ولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة
الحسية اليها اوما يجرى مجراها من المخصصات التى لاسبيل الى ادراكها الا الحس ومايجرى
مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها
العقل ويثبتا ولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزوية باقيا
بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هى مخصصة واذا ثبت
هذا فنقول كل من ادرك على الكائنات من حيث انها طبايع وادرك احوالها
الجزوية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث
هى متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التى يحدث معها وبعدها وقبلها من حيث
يكون الجميع واقعة فى اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لايفوته شئ اصلا
فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة
المنصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة اياها بشئ يكون
تلك الصورة بعينها منطبقة على الجزئيات الحادثة فى ازمنتها غير متغيرة بتغيرها
هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلى ولنعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء
الجزوية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هى طبايع
مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون
الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظنى ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه
فى شخصه اى منسوبة الى مبدأ طبيعته النوعية موجودة فى شخصه ذلك لا انها موجود
فى غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة فى غيره والمراد ان تلك الاشياء
تجب باسبابها من حيث هى طبايع ايضا ثم قال تتخصص به اى تتخصص تلك

الجزويات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزوى من حيث هو جزوى
لا يكون معلولا لطبيعة غير جزوية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقى كلامه ظاهر
قوله وهو ان العاقل يعقل انّ بين كون القمر فى موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل
ان بين كون القمر فى اول الحمل مثلا وبين كونه فى اول الثور يكون كسوف معين فى وقت محدود
من زمان كونه فى اول الحمل كالوقت الذى سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون
تعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده وظهر من هذا
البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعنى كون القمر فى اول الحمل واجب
فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجرى مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل
الشارح **قوله** تنبيه واشارة قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه
اقول هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور
الخارجة عن ذات الموصوف ومالا يتغير ليستدل بذلك على نفى الصنف الاول من الواجب الاول
جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان يكون متقررة فى الموصوف غير مقتضية لاضافته
الى غيره واما ان يكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست بمتقررة فى ذاته واما ان يكون
متقررة ومقتضية للاضافة معا وهى تنقسم الى مالا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير
بتغيره فهذه اربعة اصناف **قوله** منها مثل ان يسود الذى كان ابيض
وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة **ه** هذا هو الصنف الاول من
الاربعة وهو ظاهر والصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل **قوله** ومنها مثل ان
يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان
يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو عن صفته ولكن من غير تغير
فى ذاته بل فى اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة
الى امر كلى من تحريك اجسام بحال ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل
فى ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه

قادرًا متعلقًا به الاضافات المعينة تعلّق ما لابدّ منه فانه لو لم يكن زيد اصلًا في الامكان ولم تكن اضافة القوة الى تحريكه ابدًا ما ضرّ ذلك في كونه قادرًا على التحريك فاذن اصل كونه قادرًا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء، بل انما تتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل قبله ٥ وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهو يقتضي كون القادر مضافًا الى مقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير اضافته تلك فانه ح لا يكون قادرًا على تحريك زيد وان كان قادرًا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة بها لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد يتغير ولتغيرها تتغير الاضافات الجزوية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة **قوله** ومنها مثل ان يكون الشيء عالمًا بان شيئًا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالمًا بان الشيء ايس فتتغير الاضافة والصفة المضافة معًا فان كونه عالمًا بشيء ما تختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالمًا بمعنى كلي لم يكف ذلك بان يكون عالمًا بجزوي تحت جزوي بل يكون العلم بالنتيجة علمًا مستأنفًا تلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها لا كما كان في كونه قادرًا له بهيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الاضافة

ايضا

ايضا ٥ وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء آخر من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافة الى معلومه وتتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم يعني التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولًا وبسببه بالمقدور الجزوي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزوي الذي تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استأنف العلم وتجدد فتعلق بذلك الجزوي تعلقًا آخر ومثال العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسمًا ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانًا فاذن العلم بكون الانسان جسمًا علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسمًا وغير هيئة تحقق ذلك العلم وتبين من ذلك ان تختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس الصفة **قوله** مما ليس موضوعًا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا يؤثر في الذات **اقول** لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعًا للتغير لا يجوز ان تتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان تتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزومًا ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزومًا اوليًا فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وح يصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما ختم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات

وهذا كالقدرة

ه
التغير

الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها الينا ما يتعلق بها الموصوف
لا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان
الاضافة عارضة له تحت ما عرضت الاضافة له قوله نكتة كونك يمينا وشمالا
اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حال متقررة في نفسك
تتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة
محضة ٥ اشارة الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين
الاخرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر قوله تذنيب فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي
والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر ٥ هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما
يحصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس موضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم
الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان تتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم
ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول لواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول فذكر رفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا
يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السيادة تشبه سيادة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام
العامة باحكام لظاهرها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان
لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزوي المتغير من
جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به
لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير يخصص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور
وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة
لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو
ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات

المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك
بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا
بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل
ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه
الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني قوله ويجب ان يكون عالما بكل شيء لازم
عنه بوسط او غير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه
الاول تأديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت ٥ هذا اثبات كيفية
لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزوية التي
لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان
ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية لقبول
صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع
تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته
زمانا غير منقطع في الطرفين تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فصير الصور
في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذ قد تقرر ذلك فاعلم ان القضاء
عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في
قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر
العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها
موجودة فيهما مرتين وههنا لطيفة معنى قول الشيخ ان كل شيء بوحدة الاول بوسط او
غير وسط يتأدى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تأديا على
سبيل الوجوب قوله اشارة فالعناية هو احاطة علم الاول بالكل وبالواجب
ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه
وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث

عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة
ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن

لان كل شيء ... اذا قال ... لانه ... والتفصيل ...
... بعد

قصد وطلب من الاول الحق بحلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل
منبع لفيضان الخير في الكل **اقول** هذا الفصل يشتمل على تقرير العناية وهو ظاهر وقد مرّ في
النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك لجد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل
ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده هنا بعد نفي ادراك
الجزويات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزويات كيف صدر عنه و
موضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم
المذكور ولذلك بدأ كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدأ كلامه هنا بتقرير المراد
قوله اشارة الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها
عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها الا
ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات
وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض
مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصوابي كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه
مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثاني يجب فيضانه
فانه في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤخذ به تحرزا من شر قليل شر كثير وذلك
مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تكميل الوجود
الا ان يكون بحيث تؤذي وتولم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية
وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث
يمكن ان يتأدى بها حوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك
ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان يتادى احوالها واحوال
الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ عقد ضار في المعاد وفي الحق او
فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى
المدركة لا تغني غناها او يكون بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض

الوجود

تتميم

المذكورة

كل منها

المصادمات

خطاء وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل
من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض
فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض **اقول** لما فرغ
عن بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه
تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان تحقق ماهية الشر قبل الخوض
في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير موثرة كفقدان كل شيء ما
من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي
منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار
عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام
والغموم وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هي كيفية ما او بالقياس
الى علة الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده
امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا
بالعرض لافضائه الى ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران
عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا ليسا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك
القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة
الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما
اطلق على اسبابه بالعرض لتأديته الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها و
كذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات الامور ولا من حيث هي وجود
تلك الامور في انفسها او صدورها من عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال
عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم
كمال الموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير موثر عنده وان الموجودات
ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة

كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية منقسبة الى افراد اشخاص معينة واما فى انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلاً ولنعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلاً والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلاً والقسم الثانى ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلاً وهو موجود فان الموجودات التى لا يشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلاً والثانى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضاً موجود فان الموجودات التى لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان يكون بالغة فى الحرارة الا ويكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهى قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المفضى لصيرورة البعض ممنوعاً عن كماله ايضاً فيها قليل فانه لا يقع الا فى اجزاء العناصر وبعض المركبات فى بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية التى هو شر محض او يغلب الشر فيها او يساوى ما ليس بشر فغير موجود لان الوجودات الحقيقية والاضافية فى الموجودات لا محالة تكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة فى الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفى القسمة امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الوجود المحض الى قوله واوقات اقل من اوقات السلامة واورد فى الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعاً والجهل المركب الضار فى المعاد الذى يعرض لا من حيث هى حيوان بل من حيث هى انسان والامور التى تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضره فى الامر المعاد يعنى الاخلاق الرذلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هى معظم ما ينسب الى

الشر

الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا تخلو عما لا يكون بحيث يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الاشياء وهى اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور مجلوبة فى العناية الاولى فهى مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضى بها لا من حيث هى شرور بل من حيث هى لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او بنفى الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم على افعاله وارداً فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية المستلزمة للشرور الجزوية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدماً وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال فى هذا المقام فحاصل استدلالهم تمثيلات لا يفيد اليقين والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذى يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون فى وجوه استعمالاتهم ويخصون ما يدخل فى تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلى غاية ما فى الباب انه مبنى على معرفة وجوه الاستعمال التى لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودى وان الخير هو اما عدم الالم بمعنى السلامة واما ضده بمعنى اللذة واطال كلامه فى بيان ان الآلام فى الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضى كون الشر غالباً ثم ان الفلاسفة لا يتخلصهم عن هذه المضائق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله تعالى الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو ينافى القول بتعليل الشر فاذن خوضهم فى ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى

ايراد جوابه فان تحقيق تام كاف فيه **قوله** وهم وتنبيه ولعلك تقول
ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار
هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في
هيئة ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما او حال
المتوسط في الجمال وحال القبيح والمسقام او السقيم والاول والثاني
ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا او يسلمان
كذلك حال النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله
الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لاسيما
في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان
ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة
ونيل حظ ما من الخيرات العاجلة وآخر كالمسقام او السقيم هو عرضة
الاذى في الآخرة فكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا
اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة **اقول** لما
كان قوى الانسان التي بحسبها يصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلث
نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة او الشقاوة العاجلتين مستحقرة بالقياس الى
الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني
الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لاسيما في الآجل وذلك يقتضي
غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود
الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام والفاشي هو
الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك القول في القوتين الآخريين فان
وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق
الخالية عن غايتي الفضل والرذالة وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في

الجمال

الجمال والصحة الغايتين او في القبح والمرض الغايتين او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط
مع احد الطرف الفاضل غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف
الاخس على ما يجي بيانه وهو معنى قوله وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى في الآخرة
يقال هو عرضة الشي وعرضة للشي اذا كان منتصبا للشي لا يتعرض ذلك الشي لغيره وباقي
عباراته واضحة **قوله** تنبيه لا تظنن عندك ان السعادة في الآخرة نوع
واحد ولا تظنن عندك انها لا تنال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان
ذلك يجعل نوعها اشرف ولا تظنن عندك ان تفاريق الخطايا
باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما
يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل
اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة
عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى وستسمع
لهذا فضل بيان **اقول** يريد تقرير كون السعادة الابدية مختصة بالطرف الاخس
وهو ظاهر وقوله باتكة لعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان ان
يستمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان
ما عداهما اما لا يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع
رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شي فساكتبها للذين يتقون
فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لاهل الطرف الاشرف بها **قوله**
وهم وتنبيه او لعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثاني عن خوف
الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا
القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه مما
ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة
عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه و

منتصبا

نوعها

الاخس

المتوسطات

كان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم و
هو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بيناه ٥ وهذا الفصل غني
عن الشرح **قوله** وهم وتنبيه ولعلك ايضا تقول فان كان القدر
فلم العقاب فتامل ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض
للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي
لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما ان يكون على جهة اخرى
من مبتدئ له خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان
ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب
التي تنبت فينفع في الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب
القدر ان وجد عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطاء
واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم
لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الاجانب
المبتلى بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزوية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن
لا يلتفت لفت الجزوي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع
عضو ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم و
العدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها و وجوب
ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب
وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي اجمع عليها ارشاد
المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت
الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت فقد عرفت اصناف
المقدمات في موضع آخر **اقول** تقرير السوال ان يقال ان كانت الافعال
الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزويات في العالم العقلي

والوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء
صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان
العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر
وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاته الردية الراسخة فيها فكانها تكون
من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن الآيات الواردة
بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد
على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله
واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحديث آخر اي اثباته
على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه
كما يفهمها اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم
معاقب من خارج فان ذلك يقتضي ان يكون حسنا واراد بالحسن ههنا هو الخير المقابل
للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سياتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في
مبادئ الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب
المجرم تاكيد للتخويف ومقتضى لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب
انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا
يلتفت لفت الجزوي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه
شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان
مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل
على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما
يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله او حسن منه
اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية
حسنان اذ فيهما تقريبهم الى الطاعة وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين

عدل حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يثبتونه على مقدمات
مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل بعد وبها من البديهيات
فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة اشتهرت
لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين
لعين الاشخاص الانسانية على ما مرّ في المنطق فاذن بنا بيان احكام افعال الواجب
الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولاً فلانه مبني على
وجوب التخويف وكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر
فلم التخويف ويكون حكمهما واحداً فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الآخر
واما ثانياً فلانه لا يمشي على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم
اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضاً
من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب
اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي
ذكره الشيخ كان موافقاً لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته و
كلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب الارادة الخبر التخويف فاذن وقوع التخويف في الانسان
المقتضي للخبر واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي
كونه من القدر لان جميع ما في القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن
للتخويف اثر كان التعليل به باطلاً على ما ذكره الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في
القدر عندهم لقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعلى
الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد متكلمي المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما
نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر
من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم والله اعلم

قوله النمط الثامن في البهجة والسعادة **اقول**

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منها الحالة التي يكون او يحصل
لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال **قوله** وهم وتنبيه انه قد يسبق
الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما
عداها اللذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من
جملتهم من له تمييز ما فيقال اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات
والمطعومات وامور يجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما
ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه
لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة
حشمة فينفض اليد عنهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر و
الذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس
الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني
متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به و
لذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء
الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين
وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد
ولو بعد الموت كان تلك تصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات
الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي
العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه
على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته
على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات
حمايتها لنفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان
لم تكن عقلية فما قولك في العقلية **اقول** العطب الهلاك واقتحم اي

عنهما

لما يتوقعه

والواضحة

دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم
ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون
تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه
الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان
لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات
الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار
الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة
المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات
الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه تجربات
تنضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو آثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة
مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتج ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات
الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان
كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل و
الراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة
سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت
اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها
يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سيأتي **قوله** تذنيب
فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا نأكل
فيها ولا نشرب ولا ننكح فاي سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب
ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ و
ابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر
نسبة يعتد بها **اقول** القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة

منها

التي

التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون
غير الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم
اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم
صرح في هذا الفصل بالرد عليهم ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده
بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب
الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما
الى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية **قوله** تنبيه ان اللذة هي ادراك
ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك
والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة و
شر **اقول** يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي ان السعادة
بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات الحاصلة فاتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة والالم بها
فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة
والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه
ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول
ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا لفقد
لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة فقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالمخصص
الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة
ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للمتلذذ ووصوله اليه
وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى
شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده
فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا اعني
المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء

يناسب شيئاً ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشئ والفرق بينهما ان ذلك الحصول
يقتضى لامحالة براءة ما من القوة لذلك الشئ فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه
مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتحقق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد
تخصصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشئ قد يكون كمالا وخيرا
من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التى هو فيها كمال وخير فهذه ماهية اللذة
ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم و
الالم ادراك المنافى ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره فى هذا الموضع قال الفاضل الشارح
تعريف اللذة بالخير الذى هو عند الشيخ امر وجودى يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود
وكذلك يكون الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما فى اللذة فادراك احتراق الاعضاء والاصوات
المنكرة وما يشبهها ليست لذات مع انها موجودات واما فى الالم فان العدم لا يحس
فان فسروا الخير باللذة هو ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا
اللذة هى ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر بحصول شئ لشئ
من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان
يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهى
غنى عن التعريف واقول ما ذكرناه فى تفسير قول الشيخ يغنى عن ايراد اجوبة هذه
الشكوك والوجه فى ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه فى باب
الادراك بعينه **قوله** وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشئ الذى هو
عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم والملمس الملائم والذى هو عند
الغضب خير فهو الغلبة والذى هو عند العقل خير فتارة وباعتبار
فالحق وتارة فباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور
المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوى العقول فى ذلك
مختلفة **اقول** مراده بيان ان الخير الواقع فى ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافى

ظ
تخصيصها بذلك المعنى

فلان م

الذى لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المنسوبة الى القوى الثلثة التى تتعلق الافعال
الارادية بها اعنى الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله فى الخير العقلى فتارة وباعتبار
فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل فاعلا فقط بالقياس
الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد
بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح الخيرات التى تكون للعقل بمشاركة
سائر القوى وهى التى تختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى اما العقلى الصرف
فلا يختلف البتة **قوله** وكل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذى يختص
به وينحو نحوه باستعداده الاول **اقول** اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر
ان الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص الذى يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول و
الشئ لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ مؤثرا بالقياس اليه وذلك
يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول
ففائدته ان الشئ قد يكون له استعدادان احدهما يطرأ على الآخر ولا يكون الشئ الذى
ينحوه ذلك الشئ باستعداده الثانى خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى
ذلك الاستعداد الطارى كالانسان فانه مستعد فى فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرأ
عليه ما اعده لاقتناء الرذائل فقصده لها بحسب الاستعداد الثانى ولا يكون هى خيرا بالقياس
الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب فى هذا الموضع بعد
ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير و
الكمال واحد وح يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر **قوله** وكل لذة
فانها تتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراك له من حيث هو
كذلك **اقول** لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان
اللذة متعلقة بشيئين احدهما بوجود كمال خيرى والثانى ادراكه له من حيث هو
كذلك فان المطلوب فى هذا النمط مبنى عليه **قوله** وهم وتنبيه

ولعل ظانّاً يظنّ ان من الكمالات والخيرات ما لا يُلتذّ به اللذة التى
تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يُلتذّ بهما ما يلتذ بالحلو
فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولاً وشعوراً جميعاً و
لعل المحسوسات اذا استقرّت لم يُشعَر بها على ان المريض والوصِب يجد
عند النّؤوب الى الحالة الطبيعية مخافصة غير خفيّ التدريج لذةً عظيمة
اقول الوصب المريض الطويل يقال وصب الشئ اى دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصباً
والنّؤوب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب والمخافصة الاخذ على غِرّة والغرض من الفصل
ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ
بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذى هو شرط فى اللذة
ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يُذهِل النفس عن احساسها والتنبيه على انها مع التجدد
المقتضى للادراك لذيذة جداً **قوله** تنبيهٌ واللذيذ قد يصل فيكره
كراهة بعض المرضى للحلو فضلاً عن ان لا يشتهى اشتهاءً سابقاً وليس ذلك
طاعناً فيما سلف لانه ليس خيراً فى تلك الحال او ليس يشعر به الحس من
حيث هو خير **اقول** لما ان الفصل الاول كان مشتملاً على الجواب عن النقض الوارد
على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل
يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير
بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مما يؤبه اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو
بسبب كراهة المرضى له لم يجعل الفصل مشتملاً على وهم وتنبيه بخلاف الاول **قوله** تنبيهٌ
اذا اردنا ان نستظهر فى البيان مع غناء ما سلف عنه اذا لُطِّفَ لفهمه
زِدْنا فقلنا ان اللذة هى ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا
مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالماً فارغاً امكن ان لا يشعر
بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير

محققته الالفاظ المذكور در
الآخر ...

الفارغ فمثل الممتلى جداً يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال
ما لحقه عادت لذته وشهوته وتاذى بتأخر ما هو الآن يكرهه **اقول**
عاف الطعام اى كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه
قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه بحجة وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اى
يكون المدرك فارغاً عن الشاغل سالماً عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ
بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقى ظاهر
قوله تنبيهٌ وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة الدرّاكة
ساقطة كما فى قرب الموت من المرضى او مُعوّقة كما فى الخدر فلا
يتألم به فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم الالم **اقول**
يريد ان ينبه على حال الالم ايضاً فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود الملتذ عند عدم الادراك
به فالالم ايضاً لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك وهو ظاهر **قوله** تنبيهٌ
انه قد يصح اثبات لذة ما يقيناً ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى
ذوقاً جاز ان لا يجد اليها شوقاً وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقيناً
ولكن اذا لم يقع المعنى المسمى بالمقاساة كان فى الجواز ان لا يقع عنه
بالغ الاحتراز مثال الاول حال العِنّين خِلقةً عند لذة الجماع ومثال
الثانى حال من لم يقاسِ وصَباً الاسقام عند الحِمية **اقول** يريد بيان ان
العلم بوجود اللذة وان كان يقينياً فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم
بوجود الالم وان كان يقينياً فهو ايضاً لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان
معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بها من شانه
ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين
دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ فى ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون
النيل على امر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقاً ونيل مقابلها المقاساة والشيخ

استعمل لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجرى مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر **قوله** تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا نشك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وللوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين **اقول** يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال جزوي يحصل لمدرك ما لان كل مستلذ به اى كل ما يعد

لذيذا فهو سبب كمال يحصل لمدرك ما وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره فيتذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة تتبعها لذات بحسبها والجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقل من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقل من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي يحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما

هذا الجوهر العقل الاول

تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادرا كانها اتم كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذى يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع على وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندرى أهي ادراك الملائم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعنى باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعبارة والتفسير لانه ليس بلغوى فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العقل هى تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التى تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشئ مانعا عن حصول شئ عند حصوله و الجواب انهم لم يقولوا انا نعنى باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التى عند الشرب والوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونقضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا فى كل صورة يوصف باللذة وغير حاصل فى كل صورة لا يوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش فى اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثانى انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة

[illegible]

لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هى خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل محدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما قوله تنبيه الآن اذا كنت فى البدن وفى شواغله وعوائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه اقول يريد ان ينبه على حل اشكال يرد فى هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المنتجة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر فى حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها قوله تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التى هى كما علمت من انها انفعالات وهيآت تلحق النفس لمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت تجدها كما انت قبلها لكنها تكون كالام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هى منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهى الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية اقول يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التى هى اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها ح لحصول سببه وعلى ان

تلك آلام اشد من الآلام البدنية والفاظه ظاهرة **قوله** تنبيه ثم اعلم ان كل ما كان
من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة
فهو غير مجبور وما كان بسبب غواشٍ غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذيب
اقول يريد بيان مراتب الاشقيا ونقدم لذلك مقدمة وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون
لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي
كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك
في كونها رذائل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة
العملية فيصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت
ولا يكون بسببها تعذيب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون
راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذيب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي
صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل
لكنه ايضا بوجه داخل تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلثة الباقية
اعني النظرية الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق ق
والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي يكون بسبب غواشٍ غريبة وجميعها يزول
بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول
بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطؤه وتختلف التعذيب
بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين **قوله** تنبيه واعلم ان رذيلة
النقصان انما تتأذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع
لتنبيه يفيده الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو
للجاحدين والمهملين والمعرضين عما الهج به اليهم من الحق فالبلاهة
ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء **اقول** اراد ان يميز في هذا الفصل بين
الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين الذين

لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالها لانها
لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولي والتي لها شوق اليها
فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ثم انها ان لم تكتسب الكمال فلا تخلو اما ان
اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الهيئة وان كانت معترفة
به من حيث الآنية او اشتغلت بامر قطعها عن اكتساب الكمال مع انه ليس بمضاد له فصارت
معرضة عنه او لم تشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت
مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم
الى الكمال الغائب عنهم وانما ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق
اليه وهو فطانتهم البتراء واسوؤهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط و
اما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين سماهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه
سلامة الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذبون لانهم
غير عارفين لكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات
العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك
الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة ايضا وح يصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون
لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا تكون مشتاقة متعذبة والجواب ان
النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها ان لم تلتذ بمشاهدة ما
اكتسبته ووجدانها ادركته على الوجه الذي ادركته فكأنها كانت في وان ادراك
فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتمت بذلك التذاذها اما التي تمثلت اضداد
الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة
تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول
اليه لا بزوال الجزم عنها **قوله** تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع
عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا

الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها **اقول** يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيآت البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول **قوله** تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا وقد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء **ش** هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس الجلي وانما يتحقق من هو ميسر له والفاظه غنية عن الشرح **قوله** تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاشي شائق لا تعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتمام الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين **اقول** يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم تنتقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم يفظظها اي لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسات يده بالهمزة

قال م

اي صلبت وغشيها اي غطيها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي بشدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه ان من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه **قوله** تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين **اقول** لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متاذية لخلوها عن اسباب التاذي والخلاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة من رحمة الله ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك ما كانت لا يدرك الا بآلات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا يخلو اما ان لا تصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فيكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان تحلهم شوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة

فلان يباري فلانا اي يجاريه ويفعل مثل فعله

اي تلك النفوس الخالية

بالطبع وهذه مهيأة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل قد تستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب تخيلها والا فشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في اكثر هذا الموضع نظر **قوله** فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان تكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه ممانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا **اقول** وهذا هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان يقال لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة وجود النفس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما تحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان للحيوان الواحد نفسان و هذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا تشعر الحيوان بها ولا بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف

والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني تكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان يتدافع ويتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الآخر نفوس اخر ويلزم محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفوس لبعض الابدان المستنسخة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال النفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس

آخر مع حدوث ذلك المزاج وتحدد المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يختص اتصاله بزمان
دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ
اشار الى هذه الاقسام بقوله واستغن بما تجده في مواضع اخر لنا **قوله** اجل مبتهج (اشارة)
بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي
هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه
والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة
الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال
غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل
الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق
فمعنى آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عُشق من غيره او لم
يُعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن
اشياء كثيرة من غيره **اقول** لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما
مضى ان وقوع اللذة على ما يظن عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة (منها السؤال)
في ذلك فذكر انها مرتبة في خمس مراتب اولاها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظ
اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف
عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه
هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على
الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا
افرط يسمى عشقا وكما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد و
الادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام و
يكون على اتم لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور
ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما

بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان
المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه
هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى (كان م اى المحبوب المبتهج به)
وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق
ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق
لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل فقيل
الشارح بان الحب ان كان هو ادراك الكامل كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه
استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره
لكمال آخر والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير
موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو
ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكامل انما يوجب حبه لكون الكامل مؤثرا و
لما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك **قوله** ويتلوه
المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية
القدسية فليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليائه (ق)
القدسيين شوق **ما** هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق
اليها لبرائتها عن القوة **قوله** وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين
فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم
مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله
كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة
بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيئا منه
بعيدا ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة
الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت

الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان اجلّ احوالها ان تكون عاشقة
مشتاقة لا تتخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى
٥ وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية
ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى وذكر
ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق
الى العاشق ربما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول
الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك
تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة والدغدغة جسمانيان وههنا
عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس لا يميز بينهما
لتعاقبهما وتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظاهر **قوله** ويتلوها النفوس
نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتهم في اخرى
ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا معا صل
لرقابها المنكوسة ٥ وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس
الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيها في المعاد
على ما مر والفاظه ظاهر **قوله** تنبيه فاذا نظرت في الامور وتاملتها
وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا
اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا اراديا او طبيعيا اليه اذا
فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هي به عناية و
هذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا **اقول** لما فرغ عن في المتصلة بها
بيان مقاصده وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق
لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما لباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك
اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى

والثانية

والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة
وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها
اذا فارقته والفاظه ظاهر وللشيخ رسالة لطيفة في العشق تبين فيها سريانه في
جميع الكائنات **قوله** النمط التاسع في مقامات العارفين **اقول**
لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد
ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية ترقيهم
في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل
الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه
اليه من قبله ولا لحقه من بعده **قوله** تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات
يختصون بها وهم في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في
جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس و
لهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها
من يعرفها ونحن نقصها عليك **اقول** الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به
من ثوب وغيره ونضى الثوب اي خلعه والمراد من قولهم فكانهم وهم في جلابيب من
ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في
ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانت قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع
الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان
والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه
الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رات ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله
عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي آثار
كمال الكمال يظهر من اقوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف
بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب من

النمط التاسع في مقامات العارفين ٥

لا يعرفها ولا يقربها ويستنكرها من يعرفها اى يستعظمها من يقف عليها و
يقربها **قوله** واذا قرع سمعك فيما تقرعه وسرد عليك فيما تسمعه
قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان
ابسالا مثل ضرب لدرجتك فى العرفان ان كنت من اهله ثم حل
الرمز ان اطقت **اقول** سرد الحديث اى اتى به على ولائه وفلان يسرد الحديث
اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال و
الابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل المنع والحبس
وقيل البسل المخلى قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ من جنس الاحاجى
التى يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشىء اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء
منها اليه ولا هى من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال
ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حله يجرى مجرى
التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام و
بابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك و
باخراج آدم من الجنة عند تناول البر الحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها
الى الشهوات و**اقول** كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان و
يكون سياقها مشتملا على ذكر طلب ما لمطلوب لا يناله الا شيئا فشيئا ويظفر بذلك
النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه
ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذى امر الشيخ بحله وشبه ان يكون
تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان فى امثالهم وحكاياتهم
وقد سمعت بعض افاضل خراسان يذكر ان ابن الاعرابى اورد فى كتابه الموسوم
بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا فى اثر قدم احدهما مشهور بالخير اسمه
سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فخدع سلامان المشهور بالسلامة

ونجح

وانقذه من الاسر وابسل الجرهمى المشهور بالشرارة حتى هلك وسار منهما فى العرب
مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق
لى مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهى على الوجه الذى سمعته غير مطابقة للمطلوب
ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين فى نوادر حكايات العرب فان كان ذلك
كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة
ما وضعه هو بل ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظى سلامان وابسال
المذكورتين فيها نفسك ودرجتك فى العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة
القصة بحيث مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة
الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة ومع لعله يكون مما يستقل العقل فى
الوقوف عليه والاهتداء اليه ثم انى اقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح
قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما وهى التى وقعت اولا الى ذكر فيها
انه كان فى قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادقه حكيم ففتح بتدبيره
له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امراة فدبر
الحكيم حتى تولد من نطفته فى غير رحم امراة ابن له وسماه سلامان وارضعته امراة
اسمها ابسال وربته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهى دعته الى نفسها و
الالتذاذ بها بمباشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا
الى ما وراء النهر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف فى اهاليها
فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من
تمادى سلامان فى ملازمة المرأة فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه
مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه
على انه لا يصل الى الملك الذى رشح له مع عشق ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان
وابسال كل منهما يد صاحبه والقيا نفسهما فى البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك لجدانة

اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الى الحكيم في امره فدعاه الحكيم و
قال اطعني اوصل ابسال اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها
الى ان صار مستعدا لمشاهدة الزهرة فالهم الحكيم بدعوته اياها فشغفها حبا وبقيت معه
ابدا فنفر عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم
الهرمين باعانة الملك واحدا للملك وواحدا لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما
فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم افلاطن وسد الباب و
انتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه قصة اخترعها
احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا تعلق بالطبع وهي غير مطابقة
لذلك لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه
مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال
هو القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتألفها وعشق سلامان لابسال
ميلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى العجوز لتعلق غير النفس المنتعشة بمادتها
بعد مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء البحر المغرب انغماسهما في الامور الفانية البعيدة
عن الحق واهمالهما مدة مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما
يتلاقيان بتأميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان
الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما في البحر تورطهما في
الهلاك اما البدن فلاختلال القوى والمزاج واما النفس فلتشايعها اياه وخلاص سلامان
بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذه بالابتهاج بالكمالات العقلية
وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر
الصورة والمادة الجسمانيتان فهذا تأويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ
اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف في العرفان وههنا مثل لما يعوقه
عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك

بل

يدل على قصور فهمه واضحها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهي وقعت الي
بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان
ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة
ان سلامان وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا قد تربى ابسال بين
يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان
وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك وابى ابسال
من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي لك بمنزلة ام ودخل عليها واكرمته واظهرت
عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وعرفت انه لا يطاوعها فقالت
لسلامان زوج اخاك باختي فملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك
خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا و
لا تكلمها الا بعد ان تستأنس بك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها
فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت تضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال في
نفسه الابكار الحييات لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء في الوقت بغيم فلاح فيه برق فابصر
بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد
ان افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا و
بحرا شرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع
الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها
وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسال اليه في جيوشه وفرقت المرأة في رؤساء الجيش اموالا
ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه رمق حسبوه ميتا فعطفت
عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي
ورجع الى سلامان وقد احيط به الاعداء واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال
واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم لاخيه وسوى الملك

ثم تواطأت

لا تخيبهم والت المرأة طابخة وطاعمة واعطتهما ما لا فسقياه السم وكان صديقا
كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى غيره وتجرد و
ناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة والطابخ والطاعم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا
ما اشتمل عليه القصة وتاويله ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسال العقل النظري المترقي الى ان
حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان ان كانت تترقى الى الكمال وامرأة سلامان القوة
البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال
ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية واباؤه
انجذاب العقل الى عالمه واختها التي ملكتها القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري
وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وتزويجها
على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء
الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه المرأة اعراض
العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت
وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها
في نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه باول ذي قرنين فانه لقب لمن كان يملك
الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى
الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاته اليها وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال
عليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده ابسال اضطراب
النفس عند اهماله تدبيرها شغلا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام
مصالحها في تدبير البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام
والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على اهلاك ابسال
اشارة الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد
الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى

البدنية

البدنية آخر الامر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار غائلتهما واعتزاله الملك وتفويضه
الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيره وهذا التأويل
مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد بهذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر
قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال
وجه امرأة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما اتضح لي من امر هذه القصة وما اوردت
القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب قوله تنبيه المعرض عن متاع الدنيا
وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على نفل العبادات من القيام و
الصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت
مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب
بعض هذه مع بعض اقول طالب الشيء يبتدي باعراضه عما يعتقد انه يبعده عن
المطلوب ثم باقباله على ما يعتقد انه يقربه اليه وينتهي عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه
في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا و
طيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات
وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق
فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلثة ولذلك ابتدا
الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على
سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلثة
واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض قوله تنبيه
الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع
الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر
على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل
في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف

رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب
الغرور الى جناب الحق فيصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق لا منازعة
فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر
اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا
في سلك القدس **اقول** لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض
العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان
فان الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى
اجير يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة
التي يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفي
الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقارا لما دونه واما
عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي ارادته وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى
نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة
اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل و
لا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم فيكون جميع ما تحته من الفروع والقوى
منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب **قوله** اشارة لما لم يكن الانسان بحيث
يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة
تجريان بينهما يفرغ كل منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم
على الواحد كثير او كان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة
وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه
بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند
القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة
ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكر

بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع ثم زيد لمستعمليها
بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرى ثم زيد للعارفين من
مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره
فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم
اقم واستقم **اقول** لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران عن غير
العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين
فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبني
على قواعد وتقريرها ان يقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس
ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها
صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها
يتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض
ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله آخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل
واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذه منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه
الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في
اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا
اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في
ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما
اذا كانت معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل
لا يتناول الجزويات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد
من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة
في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك
القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا

فى وضع الشرع لو قع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون فى قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هى معجزاته وهى اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع لانها الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة و الاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع هو نبى ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع فى امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصى ثواب وعقاب اخروى يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسئ جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازى والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة فى الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة فى اوقات متتالية كالصلوات وما يجرى مجراها فاذن يجب ان يكون النبى داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين و الى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد بقوانين شرعية يحتاج اليها الناس فى معاملاتهم حتى تستمر تلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر فى العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود فى جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثل الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوى الاجر الجزيل الاخروى حسبما وعده و اضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل و الاجر

الآجل

الآجل الكمال الحقيقى المذكور فانظر الى الحكمة وهى تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهى ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقى المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهرك عجائبه وتدهشك ثم اقم اى اقم الشرع واستقم اى فى التوجه الى ذلك الجناب القدسى واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب فى قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتى فهو محال وان عنيتم به انه وجب على الله كما يقوله المعتزلة فهو ليس مذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام الذى هو خير ما وهو تعالى مبدأ لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفسانى يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجى فى النمط العاشر ويمتاز النبى عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلى فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبنى على القول بالفاعل المختار العالم بالجزويات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصى لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصى عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها و يلزمكم ان نسيان المعصية يقتضى سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف فى اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان لصلاحية المضغ التى هى غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثانى وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثانى فبان نقول الامور الغريبة التى منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية

بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر
من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الانبياء دالة
على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ان
ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس مقتضية لتحقق بها ونسيان
الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما
ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يكون ان يعيش الانسان الا به وانما
هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان
يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك
النوع منوطا بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة
بالسياسات الضرورية **قوله** اشارة العارف يريد الحق الاول لا لشيء
غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه يستحق للعبادة
ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه
او المهروب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة
الى شيء غيره وهو الغاية وهو المطلوب دونه **اقول** لما ذكر غرض العارف و
غير العارف عن الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار
في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف الكامل الحقيقي حالتان
بالقياس اليه احديهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا
وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد
وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا
يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا
فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله
ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على

عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من آثر العرفان
للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان
مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف
بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب
على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط
مؤثر لذاته بالقياس اليه قوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا
بالحق فقط فان قيل هذا ينافي ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة
لقواه ليجرها الى جناب الحق فان جرها القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده
ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق
بالذات انما يقصد الحق بالذات وان قصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر
فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده
لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجد استناد العبادة
الى الحق واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق الى العبادة فلما ذكر في قوله و
لانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في
قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين
يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهي طبقات ثلث مترتبة
اشار الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة و
الى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف مقصود
بالذات غير الحق وما في الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف
مخالفا لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة من
العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اي وان
كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او

بالقياس

الحقاب المرهوب هو الداعى الى عبادة الحق وفيها مطلوب عايد الى الحق ويكون الحق غير
الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذى هو الغاية وهو المطلوب
فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من
احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا يتعلق الا بالممكنات لانها
تقتضى ترجيح احد طرفى المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا فى الممكنات قال والشيخ ايضا
برهن فى النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلابد وان يكون حصوله للمريد اولى
من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل
فاذن كل من اراد الله لم يكن مراده هو الله بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما
مصادرة على المطلوب الاول لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بما
يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا الشئ غيره وايضا
اقول فى بيانه الارادة المتعلقة بما يفعله المريد يقتضى امكان المراد او الكمال المريد لا
لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك
فاذن سقط الاعتراضان **قوله** اشارة المستحل توسط الحق مرحوم من وجه
فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات
المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس
الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحتنكين فانهم لما
غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة
على طيبات اللعب صاروا متعجبين من اهل الجد اذا ازوروا
عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره
عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات
الزور فتركها فى دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل
اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله فى الآخرة شبعه

منها فيبعث الى مطعم شهى ومشرب هنى ومنكح بهى اذا بعثر عنه فلا مطمح
لبصره فى اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر
بهداية القدس فى شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه
سمتها مترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه
بكده مبذولا له بحسب وعده **اقول** المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا
جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكته السن واحتنكته
اى احكمته التجارب فهو محتنك ومحنك وازور عنه اى عدل عنه وعاف
الطعام او الشراب اى كرهه فلم يتناوله وعكف على الشئ اى اقبل عليه مواظبا وخوله الله
الشئ اى ملكه اياه وبعثر عنه اى كشف عنه وطمح بصره الى الشئ ارتفع والقبقب البطن و
الذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم من وقى شر لقلقه
وقبقبه وذبذبه فقد وقى واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادى والكد
الشدة فى العمل وطلب الكسب والغرض من هذه الفصول تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل
الحق واسطة فى تحصيل شئ آخر غيره وهو من يزهد فى الدنيا ويعبد الحق رغبة فى
الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه فى ذاته وفى عبارات الشيخ لطائف
كثيرة يتبين للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو النقصان لا يمكن
ان يزول ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه فى صورة
الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا ليستاجل اضعافه
اقرب فى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعة فان قوله لا مطمح
لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التعبير البالغ
فى تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر فى آخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال
ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب وعده الانبياء عليهم السلام وقد اشار
الى كيفية ذلك فى النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هى موضوعات

لتخيلاتهم وعبّر عن هذه السعادة بالسعادة التى تليق بهم قوله اشارة اول
درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وما يعترى
المستبصر باليقين البرهانى او الساكن النفس الى العقد الايمانى من الرغبة
فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح
الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد اقول اعتراه اى غشيه واعتلاق
العروة الاعتصام به واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر
احوالهم المترتبة فى سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التى هى الوصول اليه تعالى
ويشرح ما سنح فى منازلهم فذكرها فى احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل
على ذكر مبادى حركاتهم فذكر ان الارادة هى اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهى المبدأ
القريب من الحركة ومبدؤها التصور الكمال الذاتى الخاص بالمبدأ الاول الفائضة آثاره
على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما
مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهانى او كان ايمانيا مستفادا
من قبول قول الائمة الهادين الى الله فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضى تحريك صاحبه
فى طلب ذلك الفيض ولما كان الارادة مترتبة على هذا التصديق عرّفها بانها حالة
تعترى بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرّح بانها رغبة فى الاعتصام بالعروة
الوثقى التى لا تزول ولا تتغير فهى مبدأ حركة السر الى العالم القدسى وغايتها نيل روح
الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر فى النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية
اربع مراتب مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى
بالارادة الجازمة ثم القوى المؤتمرة المنبثة فى الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية
لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادى المذكورة الاولى وهى ما عبّر عنه بالاستبصار و
العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما ما عبّر عنهما بالارادة وانما
اتحدتا ههنا لانهما لا تتباينان الا عند اختلاف الدواعى والصوارف وذلك

الاختلاف

فى مقام سلوك العرفاء رضوان الله عليهم اجمعين سر... ان كانوا
منه السعد ...

الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذى اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه
الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد فى تفسير هذا الفصل اصناف طلاب
الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه قوله اشارة
ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول
تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثانى تطويع النفس الامارة للنفس
المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسى
منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلى والثالث تلطيف السر للتنبه
والاول يعين عليه الزهد الحقيقى والثانى يعين عليه عدة اشياء العبادة
المشفوعة بالفكر ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن
بها من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من
قائل زكى بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض
الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذى يأمر فيه شمائل
المعشوق ليس سلطان الشهوة ه مستن الايثار طريقه والمشفوعة
المقرونة وكلام رخيم اى رقيق يقال رخم صوته اى لينه والشمائل بالكسر الخلق و
جمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان
اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض فى التفسير مهية الرياضة فاقول رياضة
البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض واجبارها على ما
يرتضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التى هى مبدأ الادراكات والافاعيل
الحيوانية فى الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة
غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وبسبب ما يتأدى اليها من الحواس الظاهرة تارة
الى ما يلائمها فيتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعى وتستخدم
القوة العاقلة فى تحصيل مراداتها فتكون هى امارة تصدر عنها افعال مختلفة

متعلق تدعوها م

سكن م

القوة الحيوانية

وغضبها تارة اللذان يثير بهما المتخيلة
والمتوهمة بسبب ما يتذكرانه تارة
صح

المبادي والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن
التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على
ما يقتضيه العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته منقادة في خدمته تأتمر بامره وتنتهي
بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا تصدر عنها افعال مختلفة المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة
مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى تتبع الحيوانية
فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة وانما سميت هذه
القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل
الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية
مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها
الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم
يريدون وجه الله لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات
الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها
وظاهر ان كل رياضة هي داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف
مراتبهم في سلوكهم يبتدي من اجل اصنافها وينتهي عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة
وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا
ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال
الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة
اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني
تطويع النفس الامارة للمطمئنة لتنجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي
وتتبعها سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة
والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع المعنى
اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيؤه لان تتمثل فيه الصور العقلية

اي الواجب

بسرعة

بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ
لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض
اما الاول فقد ذكر ما يعين شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو
التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة
اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها
بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته تابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة
الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا فصارت العبادة سببا
للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون ووجه اعانة
هذه العبادة على الغرض الثاني هي انها ايضا رياضة لهم العابد العارف وقوى نفسه
لتجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين
بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها لاعجابها
بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فقد
ذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فتشيعها تلك القوى ومع
تكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن
لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان
ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس منتبهة لما ينبغي ان تفعل فغلبت
على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق
بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على
القوى لا سيما اذا قرنت بامور اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك
كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة
الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي تكون مستحسنة
واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه

فالك أفرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان
لين الصوت يفيد النفس هيئات تجدها نحو المسامحة في القبول وشدته تفيدها هيئة
تجدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس يناسب
كل صنف منها صنفا من الهيئات النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها في معالجات
الامراض النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى
المعنى وهو ان يكون على سمت رشد اي يكون مؤديا الى التصديق النافع للمريد في السلوك بسرعة
واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة
به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول
الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء
والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل
هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم
ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى
حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر
ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون
مبدأه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق
وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف
الى الاول من المجازيين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على
استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك
وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية
معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على
المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء
كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا **قوله**

اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له
خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم
تخمد عنه وهي المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد
اليه ووجد عليه ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض
اقول عن الشيء اعترض وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا واومض اي لمع
لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان
والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة
ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي عليه السلام
لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان
يكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والاخر
اسف على فواته **قوله** اشارة ثم انه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير
الارتياض وكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره
امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء **اقول** اوغل اي سار سريعا
وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد ويوجد في النسخ بالوجهين اعني ليوغل
وليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع وانثنى عنه وعاج
به اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة
الارتياض الذي كان معدا لحصوله من قبل **قوله** اشارة ولعله الى هذا الحد
تستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته ويتنبه جليسه لاستيفازه
عن قراره فاذا طالت الرياضة لم تستفزه غاشية وهدي للتلبيس فيه
اقول علا واستعلى بمعنى والسكينة الوقار واستوفز في قعدته اي قعد قعودا
منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف وما يشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو
كتمان العيب والتسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجأ الانسان

بَغْتَةً فقد يستفزه لكون النفس الغافلة عن هجومه غير متأهبة له فتنهزم عنه دفعةً اما اذا توالى واستمر ألِفَ الانسان به وزال عنه الانزعاج والاستفزاز لان النفس قد تأهب لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده والعارف يُنكر من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن الترائى بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه **قوله** اشارةٌ ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينةً فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيّناً ويحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبةٌ مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران أسِفاً **اقول** في بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وَفْدُه سكينة والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والتهاب شعلة نارٍ ساطعة وشهاباً بيّناً اى واضحاً وفي بعض النسخ ثَبْتاً اى ثابتاً ويحصل له معارفة مستقرة اى مع الحق الاول واسفاً اى متلهفاً والمعنى ظاهر **قوله** اشارةٌ ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قلّ ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضراً وهو ظاعن مقيماً **اقول** تغلغل الماء في الشجر اى تخللها وظعن اى سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيرى جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضراً عنده مقيماً معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره **قوله** اشارةٌ ولعله الى هذا الحد انما تتيسر له هذه المعارفة احياناً ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء **اقول** في بعض النسخ انما تتسنى له اى تنفتح وتتسهل عليه يقال تسناه اى فتحه وسهله **قوله** اشارةٌ ثم انه لتتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره وان لم تكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج من عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون **اقول** يقال عرج عروجاً اى ارتقى وعرج عليه تعريجاً

يقال وفد فلان على الامير اذا ورد رسولاً اليه فهو وافد والجمع وَفْدٌ صح

اى

اى اقام وعرج اليه والتعريج اى مال والتعطف فالتعريج ههنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اى طاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر **قوله** اشارةٌ فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآةً مجلوةً محاذياً بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد متردداً **اقول** يقال درّ اللبن وغيره اى انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها بالوصول الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائماً صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذى بها شطر الحق بالارادة فتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله من اثر الحق فكان له نظران نظر الى الحق المبتهج ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الحالتين **قوله** اشارةٌ ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظةٌ لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول **اقول** هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظةٌ لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظاً فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظاً للنفس من حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق فهو اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما

تنبيه

متنزه

تلحظ النفس من حيث تلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي
ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب
وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة
فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت للعارف من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى
المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ
اورد في فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلث الاولى
التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه حيث يحصل في غير حال الارتياض
واستقراره بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملة على مراتب بداية السلوك و
الثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة
وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء
مشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية
واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على
مراتب المنتهى **قوله** تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد
بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات
وان كانت بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص **اقول**
لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان
جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما
يشغل عن الحق وذكر انه ايضا شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى
الحق شغل فاذن الزهد مؤدي الى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة الذي هو
تطويع النفس الامارة ايا لما على ذلك وذكر انه ايضا عجز فقال والاعتداد بما هو
طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة مؤدية الى
ما بها يحترز عنه ثم عقب بآخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه

[هامش: تذكر] [هامش: طوع — بالكنه]

[هامش: للنفس المطمئنة لتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة ص]

[هامش: او لم يذكر درجات بعض التي كان قبل درجة الوصول لان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها من الدرجات التي لم تذكر ... المنتهية الخ]

على

[هامش: ثم تعرض لنقص الدرجة التي تكون قبل الوصول]

على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج
من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا
من جانب الى جانب يقابله وقد ابتغى بذلك البداءة عن التحير فقال والتبجح بزينة
الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة
من السلوك ايضا متأد الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول
الذي ذكره في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا
معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم **قوله** اشارة العرفان مبتدئ من
تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات
الحق للذات المريدة بالصدق منتهٍ الى الواحد ثم وقوف **اقول**
قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين
اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة
المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن
التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد
رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق
مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على الآخر ومنه فرق
الشعر والنفض تحريك شيء لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار
عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة
فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق
باعيانها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا
لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض
لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر
درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف

[هامش: المؤيدة] [هامش: ازین نیست کردن ...]

اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة
بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شئ من الموجودات
وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان تتأتى عليها شئ من الممكنات
بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق ح
بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه
الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله
بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات هي صفات الحق للذات
المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها
متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدأها الواحد فان علمه الذاتي
هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سايرها واذ لا وجود ذاتي
لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شئ واحد
كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شئ غيره وهذا معنى قوله منتهيه
الى الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف و
لا معروف وهو مقام الوقوف **قوله** اشارة الى من آثر العرفان للعرفان
فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد
المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات ليست
اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها
الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال و
من احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة
ليس المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر
اقول العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف
فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد

مع الحق شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن
ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده
بل يجد المعروف فقط فهو الخائض لجة الوصول اي معظمه وهناك درجات هي درجات
التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله اعني
درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف الحدثية وذلك لان الالهيات
محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير في قوله عز من قائل
قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الآية فالارتقاء
في تلك الدرجات سلوك الى الله وفي هذه سلوك في الله وينتهي السلوكان بالفناء
في التوحيد واعلم ان العبارة في هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة
للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما
وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان
يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك
بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من
شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد
ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره
الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال كما سيبين في
النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي
فقد يتراءى في خيالاتهم امور يحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا **قوله** تنبيه
العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما
يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش
وهو فرحان بالحق وبكل شئ فانه يرى فيه الحق وكيف لا يسوي
والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل **اقول**

اي في الدرجات التحلية بالامور الصعبة التي هي بالنعوت الالهية

لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم فقال رجل هش
بش اي طلق الوجه طيب وبسام اي كثير التبسم والتنبيه المشهور ويقابله الخامل
وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي قريبة الاشتقاق من لفظة سواء
ووزنه فعافلة اومايشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان
الوصفان اعني البشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد
يسمى بالرضا وهو خلق لايبقى لصاحبه انكار على شيء ولاخوف من هجوم شيء
ولاحزن على فوات شيء واليه اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه
يتبين تاويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان **قوله** تنبيه
العارف له احوال لايحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر
الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح
حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول
فاما شغل بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين لسعة القوة
وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة وهو اهش خلق الله
ببهجته **اقول** الهمس الصوت الخفي وخفيف الفرس دوي جريه وكذلك خفيف
جناح الطير الطائر وخلجه جذبه ونزعه وخلجه ايضا شغله وازعجه فانزعج
اي اقلعه من مكانه فانقلع وتاح له اي قدر وفي رواية باح اي ظهر يقال
باح بسره اي اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لايحتمل فيها الاحساس بشاغل
يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف مايحس به فضلا عما فوقه
وتلك الاحوال تكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات
حجاب قبل الوصول الى الحق او قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها مايزيل
استعداده للوصول او من جهة حركة سره كان يتامل في فكره فيعرض له الالتفات
الى شيء غير الحق وبالجملة لايتم بسبب احدهما لغير وصوله بالحق بل يبقى منتظرا

[illegible]

متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السامة من كل مايرد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل
شيئا مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لايخلو من
احد امرين احدهما ان يكون القوة بحيث لايقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات
الى غيره اما لقصورها او لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما
يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان تكون القوة بحيث تفي بالامرين معا
فلا تبالي بالامور الخارجية لانها لاتكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه
يكون ح اهش الخلق ببهجة الحق فيتلقى مايرد عليه مع انبساط وبشاشة **قوله**
تنبيه العارف لايعنيه التجسس والتحسس ولايستهويه الغضب
عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر
واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف
فربما غار عليه من غير اهله **اقول** لايعنيه لايهمه وفي الحديث من طلب ما لا
يعنيه فاته مايعنيه والتجسس التفحص وتحسست من الشيء اي تخبرت خبره واستهواه
الشيطان اي استهامه وعتره اي نسبه الى العار وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله
يغار غيرة ومعناه ان العارف لايهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على
شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة احد من الناس ولايتجسس الا فارغ او خائف
او غائب ولايستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه
على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الولد لولده
وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يستره غيرة عليه من
غير اهله والفاضل الشارح قال في تفسيره اذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه
الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن **قوله** تنبيه العارف شجاع
وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل
عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها زلة بشر

وثناءٌ للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق **اقول** الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفح واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله **قوله** تنبيهٌ العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف من دواعي العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة وهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين **اقول** يقال قشف الرجل اذا لوّحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشفٌ والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع واترفته النعمة اي اطغته وهو تفلٌ من التفل اي غير متطيب واصغى اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه عقيلة البحر درّه والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في مجيء وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اي قرباً ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظباً والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من التسبب لميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية والثاني مناسبته للامر القدسي **قوله** تنبيهٌ والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه

تغفل

تغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف **اقول** اجترح اي كسب والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال ما بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك مأثوماً لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين في حكم المكلفين **قوله** اشارةٌ جلّ جناب الحق عن ان يكون شريعةً لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسّرٌ لما خلق له **اقول** الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اي نقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر خاص يناسبه بحسب الفطرة **قوله** النمط العاشر في اسرار الآيات **اقول** يريد ان يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقاً في هذا العالم على سبيل الاجمال **قوله** اشارةٌ اذا بلغك ان عارفاً امسك عن القوت المرزوق له مدةً غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة **اقول** يقال ما رزأت ماله اي ما نقصت وارتزأ الشيء انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصاً لارتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم اذا ملكت فاسجح ويقال اذا سئلت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق **قوله** تنبيهٌ تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا

النمط العاشر في اسرار الآيات

لا يصير بذلك مأثوماً الا بمن يعقل التكليف

جناب الفتح الفناء
صح

اذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد
المحمودة فلبلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة
طويلة لو انقطع مثلا في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ
الحيوة **اقول** الامساك عن القوة يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة
واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوة مع العوارض الغريبة
ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين
ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان قيل
بين الامساك عن القوة الذي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى
الطبيعية ههنا واجدة لما يتغذى بها اعني المواد الردية وفي سائر المواضع غير واجدة
لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور قلنا
الغرض من ايراد هذه الصور ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوة
في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح
فيه **قوله** تنبيه اليس قد بان لك ان الهيآت السابقة الى النفس قد تهبط منها
هيآت الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيآت السابقة الى القوى
البدنية هيآت تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما تعتري مستشعر
الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت
مواتية **اقول** نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن عن العوارض
النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد
من النفس والبدن قد ينفعل عن هيآت تعرض لصاحبه اولا **قوله** اشارة اذا
راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها
التي تنزعج اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب
فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية

المنوية

المنوية الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة
المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن
لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضاد مسقط للقوة
لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال
الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار
وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث هو السكون البدني من
حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته
فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة **اقول** السبب في كون
العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم
لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية
وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس
بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا
للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرضي فمخالف لهما فالسبب الذي ذكرناه
وهو وجدان المادة التي تنصرف الطبيعة فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء
الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء
احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة
بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما تكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر
كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض
المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل
الاركان وتغذي الحرارة الغريزية بها فكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى
ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني
الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند تشييعها للنفس فاذن العرفان

بانقضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عندك جواز اتصاف العارف بالامساك عن الغذاء
مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة **قوله** اشارة اذا بلغك ان عارفا
اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه
بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة
ه هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها في
فصل بعده **قوله** تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله
حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم تعرض لنفسه
هيئة ما فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى تعجز عن عشر ما كان مسترسلا
فيه كما تعرض له عند خوف او حزن او تعرض لنفسه هيئة ما فتتضاعف
منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة
وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب
لو عنت للعارف هزة كما تعن عند الفرح فاولت القوى التي له
سلاطة او غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه
حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عن طرب او غضب وكيف لا
وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة **اقول** المنة القوة والاسترسال
الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترى والهزة النشاط والارتياح واولته اي اعطته
يقال اولته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوة البدنية هو الروح الحيواني
فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط القوة
والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب
والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن
القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق
اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق او

حمية الهية اشد مما يكون بغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن
ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام والله ما قلعت باب خيبر بقوة
جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية **قوله** اشارة اذا بلغك ان عارفا
حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا
يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا
معلومة ه هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورة بين ادعاها في هذا الفصل و
سيبينها في ستة عشر فصلا بعده **قوله** اشارة التجربة والقياس
متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حال
المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان
الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان
به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق
اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما
القياس فاستبصر فيه بما من تنبيهات **اقول** يريد بيان المطلوب على وجه مقنع
فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا
ليس ببعيد اللهم الا ان يقوم على امتناع ذلك برهان يزيل هذا التجويز ويرفع هذا الاحتمال
اما الاطلاع على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة يثبت الامرين احدهما
باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه
وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر
لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا
للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى
ما يجيء بيانه **قوله** تنبيه قد علمت فيما سلف ان الجزويات منقوشة
في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية

لها نفوس ذوات ادراكات جزوية وارادات جزوية تصدر عن رأي جزوي
ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزوية لحركاتها الجزوية من الكائنات عنها
في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستور الا على الراسخين
في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا
ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كالنفوس منا مع ابداننا
وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى
ذلك لتظاهر رأي جزوي وآخر كلي ويجتمع بما نبهنا عليه ان الجزويات
في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفسي نقشا على هيئة جزوية
شاعرة بالوقت او النقشان معا **اقول** القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على
الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احديهما ان صور الجزويات الكائنة مرتسمة
في المبادي العالية قبل كونها والثاني ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة
الاولى قد تبينت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان
الجزويات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزويات على
الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد تنبهت لان الاجرام السماوية الى قوله في العنصري اشارة
الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزوية
هي مبادي تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول
واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزوية باسرها التي هي معلولات
الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية
مرتسمة في شيء والجزويات الحسية مرتسمة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه رأي المشائين ثم انه
اشار بقوله ان كان ما يلوح ضرب من النظر الى قوله لتظاهر رأي جزوي وآخر كلي الى
الرأي الخاص به المخالف لرأي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزويات
معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة

كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح اسمها وسائر ما بعده الى قوله كمالا متعلق به و
حقا خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان
ارتسام الجزويات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم
لتظاهر رأيين عندها احدهما كلي والآخر جزوي فانهما قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن
الانساني ولفظة مستور يورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر و
في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوح وهو الصحيح
لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس الذي ذكره الشيخ في مواضع انه ستر
لا النظر المؤدي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من
قوله ما يلوح وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية
صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة
عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى
ما اجتمع من ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من
رأي المشائين وبقوله والنقشان معا الى ما اقتضاه رأيه وفي بعض النسخ او النقشان
معا وهو الظاهر اي وفي العالم النفساني اما نقشا واحدا على هيئة جزوية بحسب الرأي الاول او
النقشان معا بحسب الرأي الثاني **قوله** اشارة ولنفسك ان تنتقش بنقش
ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا
تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك
استبصارا **اقول** هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل
السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانساني مشروطا بشرطين وجودي هو حصول
الاستعداد وعدمي هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر
عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس
الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي

تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول **قوله** تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اضل العقل آلته فانبتت دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شئ آخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم تتأد عنها الى النفس ما يعتد به **اقول** الموعود في الفصل السابق مبنى على مقدمات منها ما ذكر في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده ليذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته اي جعل الفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية مميلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة الفكرية المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اضل العقل آلته اي اضله في سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شئ آخر اي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه شئ آخر وهو تخليها عن افعالها الخاص بها التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال خار الحر والرجل اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت

في امره هو الباقي ظاهر **قوله** تنبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت صورته هنيئة في الحس المشترك فبقى في حكم المشاهد دون المتوهم ولبعض ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او لبقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن **اقول** هذه مقدمة اخرى وهي تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام سبب لا محالة اما من خارج واما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول ويبقى تارة مع السبب كبقاء صورته المنتقل الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر خطا لا تتم الا بها واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده **قوله** اشارة قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس من خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة **اقول** يريد افادة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخل وتقريره ان الصور التي يشاهدها المشهورون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصل ممن يجد في الاصحاء ليست بمجد و منها لان المعدوم

لاشاهدة ولا موجودة في الخارج والآشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنية من شانها
ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تادية
الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال
او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي تتادى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة
لتاثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت انه اثبت ان الحس المشترك ينتقش
من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم اى الصور التي تتعلق بها افعال هاتين
القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق بتصرفها ذلك
من الصور في الحس المشترك كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم
من لوح الحس المشترك اى ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لو احقها
فيها عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا شبيه لتعاكس الصور
في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا
في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا
سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين قوله تنبيه
ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح
الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبزه عن الخيال بزا ويغصبه
منه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعمال
متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك
فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا
سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط
التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور المحسوسة مشاهدة اقول ارتسام
الصور في الحس المشترك من السبب الباطني يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين
لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ

بهذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه
يشغل الحس المشترك بما يورده عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني
فكانه يبزه بزا اى يسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل و
هو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور
المحسوسة اجبرا التفكر او التخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه بهما عن التصرف في
الحس المشترك فهما يضبطان التفكر او التخيل عن الاعمال والاعمال هو الحمل مع اضطراب
متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على
ما سيأتي فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور في
الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير لا يمكن ان يقبل
الصور الكبيرة من غير تشويش لكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان
لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعدم
ما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات
الى الجانب الآخر قوله اشارة النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد
يشغل ذات النفس في الاصل ايضا بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة
المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى
انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت
الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي
ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه
بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية
السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة
مشاهدة فرؤى في المنام احوال في حكم المشاهدة اقول يريد ان
يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدأ بالنوم فان

سكون الحس الظاهر الذى هو احد الشاغلين فيه ظاهر غنى عن الاستدلال وسكون الشاغل الثانى ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة فى حال النوم تشتغل فى اكثر الاحوال بالتصرف فى الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فينجذب النفس اليها بسببين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل احدث فى شانها ما يجتها الطبيعة على امر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهى تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثانى ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس فى المرض يكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة فى تدبير البدن ولا يفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان فى النوم يسكنان وتبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا

قوله اشارة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذى لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة فى لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين ه معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذى يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا **قوله** تنبيه انه كلما كانت النفس اقوى كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كان بالعكس كان الامر بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها عن جانب للآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فى

مناسباتها

مناسباتها اقوى **اقول** لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور فى الحس المشترك من السبب الباطنى وبيان كيفية ارتسامها فى حالتى النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر فى السبب الباطنى فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهو انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وكان فى بعض النسخ كان انفعالها عن المجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن محاكاة المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية فى جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلة بحيث لا يعارضها المتخيلة فى افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اى احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليها اقوى **قوله** تنبيه اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش فى الحس المشترك وهذا فى حال النوم او فى حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه

كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب لا اشتغالها بافعال بعض قواها صح

م النفس عن ضبط ... الضبط

كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فينجذب
النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرا على النفس نقش انزعج التخيل اليه و
تلقاه ايضا وذلك اما لتنبه من هذا الطارى وحركة التخيل بعد استراحته
او وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس النطقية له طبعا
فانه من معاونى النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال
تزحزح الشواغل عنه انتقش في لوح الحس المشترك **اقول** تكون النفس فلتات
اى فرص تجد النفس فجاة وساح اى جرى والزحزحة التباعد والمعنى ان الشواغل
الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بعالم القدس بغتة تخلص فيها
عن استعمال التخيل فرسم فيها شئ من الغيب وجه كلى ويتادى اثره الى التخيل
فيصور التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم الخفى وهذا انما
يكون في احدى الحالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل
فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعنى الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة
الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس وتتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على
النفس سانح غيبى تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما تجوده التخيل وهو انه اذا استراح
من الكلال وكان الوارد امرا غريبا منبها تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة
وثانيهما تجوده النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع جميع حركاته وافعاله فاذا
قبلها التخيل وكانت الشواغل متباعدة بحسب النوم او المرض انتقش منه في الحس المشترك
قوله اشارة واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة
لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر
الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا
واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش
فيه لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله المتوهم

في المرضى والممرورين وهذا اولى فاذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منظورا
او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موفور الهيئة او كلاما محصل
النظم وربما كان في اجل احوال الزينة **اقول** مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف
هناك قول النبي عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر
والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من
مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين و
توهمهم الفاسد تخيلهم المنحرف الضعيف وتعطلهم في الاولياء والاخيار لنفوسهم القدسية
الشريفة القوية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف
والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف
فقط لقال هتف به اى صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع
كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل احوال الزينة وفي بعض النسخ في اجل احوال الزينة
وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة **قوله**
تنبيه ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية
او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشئ الى شبهه او الى ضده و
بالجملة الى ما هو منها بسبب والتخصيص اسباب جزوية لا محالة وان لم نحصلها
نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين
به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه
وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى وهذه القوة يزعجها كل سانح
الى هذا الانتقال او يضبط وهذا الضبط اما لقوة معارضة من معارضة
النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة بها فيها حتى يكون قبولها شديد
الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط
للخيال في موقف ما يلوح فيه لقوة وكما يفعل الحس ايضا ذلك **اقول**

استيلاء

صلى الله عليه وآله وسلم

لنا ما نستعين

محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور
والرذائل باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر
وغلبة السودا بالالوان السود وقوله ما تستعين به في انتقالات الفكر مستنبطة الحدود
الوسطى ومستلجئة للحدود الوسطى تنتجان والظهر هما الآخران طلب الحد الاوسط لا يسمى
استنتاجا وانما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجرى مجرى الحدود الوسطى هو
الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات و
التمثيلات والمصالح الاخروية التي ذكرها هي ما يقتضيه التعقل والفكر من الامور الجزوية
التي ينبغي ان تفعل او لا تفعل فهذه القوة يعني المتخيلة تزعجها اي تقلقها وتحركها
شدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او تضبط اي الا الى ان
يضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا
اشتدت وقفت التخيل على ما يريده وتمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون
لاصحاب الرأي حال تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال
فانه صارف للتخيل عن التلذذ اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي
الذهاب قداما وورآء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حال غريبة يبقى
اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها
تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة
لبيان الحاجة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي
النوم واليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتي قوله اشارة فالاثر الروحاني
السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك
الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك
فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى عن التصريح
فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد

يكون جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فترتسم الصورة في الخيال
ارتساما جليا ويكون النفس بها معنية فترتسم الصورة في الخيال ارتساما
قويا ولا يتشوش بالانفعالات وليس انما يعرض لك ذلك في النوم هذه الآثار
فقط بل وفيما تباشره في افكارك يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك
وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل
بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه اليه
وكذلك الى الآخر فربما اقتنصت ما اضللته من مهمه الاول وربما انقطع
عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل اقول للآثار الروحانية
السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او شدتها وقد ذكر
الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر يذكره ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه
وقوي يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش اي ثابتة شديدة القلب ويكون معنية بها
فتحفظه ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر
السانحة على الذهن في النوم فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن
ان يعود اليه بضرب من التخيل والى ما لا يمكن ذلك قوله تذنيب فما كان من
الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا
كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان
قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف
بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تأويل والحلم الى تعبير
اقول الصراح الخالص وانما يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات
لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقي انما يكفي فيه تناسب ظني او وهمي وذلك
يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين
وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب

اشارة انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال تعرض منها للحس حيرة وللخيال
وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى
غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الترك انهم
اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا
يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون
ما يلفظه حفظا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق
في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه
بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق
او باشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما
يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اختيار لا طبع وفي تحيرهما اهتبال
فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا ففي طباع من هو بطباعه
الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله ومن الصبيان
وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المخلط والايهام لمسيس الجن
وكل ما فيه تحير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب
لم يلبث ان يجزم ذلك الاتصال فتارة يكون لمحات الغيب ضربا
من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني او هتاف من غائب
وتارة يكون مع تراء من شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب
مشاهدة **اقول** يؤثر اي يروى والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب
اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيا والرعش الرعدة
وارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اي حيره
وترقرق اي تلألأ ولمع وتمور مورا اي تموج موجا واهتبال الفرصة
اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمسيس المس يقال للذي به مس من جنون

ممسوس

ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اي يباشرها
بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بتامله من يستنطق في تقدمة معرفة يستطبق
فالشيء الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع او الزجاجة
المضلعة اذا ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر
بشفيفه يكون كالبلور الصافي المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو كلطخ
باطن الابهام بالدهن وبالسواد المتشبث بالقدر حتى يصير سوادا براقا ويقابل
به الشيء المضيء كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي تترقرق فكالزجاجة
المدورة المملوة ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التي تمور فكالماء
الذي يتموج شديدا في اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او للغليان الشديد
وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور
فيما مضى من الفصول لما يجري مجرى الامور الطبيعية **قوله** تنبيه اعلم ان
هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية
صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان
ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة
لمحبي الاستبصار ان تعرض لهم هذه الاحوال او يشاهدوها في انفسهم
مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر
عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت
الفائدة به واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم
فلم يعارض العقل فيما يرومه منها وذلك من اجسم الفوائد
واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزويات هذا الباب مما
شاهدناه ومما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق
الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل **اقول** يقال رابات

القوم زباء اى قبتهم وذلك اذا كنت لهم لطيخة فوق شرف وهذه استعارة
لطيفة للجعل المطلع الى الغيب بالقياس الى ساير القوى وباقى الفصل ظاهر وهذا
آخر كلامه فى كيفية الاخبار عن الغيب **قوله** تنبيه ولعلك قد
يبلغك عن العارفين اخبار تكاد تاتى بقلب العادة فتبادر الى
التكذيب وذلك ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى
لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم او زلزلوا او هلكوا بوجه
آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان
او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طير او مثل ذلك مما لا
يأخذ فى طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه
الاشياء اسبابا فى اسرار الطبيعة ربما يتاتى لى ان اقتص بعضها
عليك **اقول** لما فرغ عن بيان الآيات الثلثة المشهورة التى تنسب الى العارفين
وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب ساير الافعال الموسومة بخوارق العادات
فذكرها فى هذا الفصل وذكر اسبابها فى الفصل الذى يتلوه وانما قال تكاد تاتى بقلب
العادة ولم يقل تاتى بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها
الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هى خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل و
الموتان على وزن الطوفان موت يقع فى البهائم اما الموتان على وزن الحيوان
فهو ما يقابل الحيوان من المحدثات وهو غير مناسب لهذا الموضع **قوله** تذكرة وتنبيه
اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة
انطباع بل ضربا من العلائق آخر وعلمت ان تمكن هيئة العقد منها و
ما يتبعه قد يتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم
الماشى على جذع معروض فوق فضاء يفعل فى ازلاقه ما لا
يفعله وهم مثله والجذع على قرار وينبع اوهام الانسان تغير مزاج

مدرجا او دفعة او ابتداء امراض او افراق منها فلا تستبعدن ان يكون
لبعض النفوس ملكة يتعدى تاثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما
للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد اثرت بمبدأ لجميع ما عددته
اذ مادتها هذه الكيفيات لا سيما فى جرم صار اولى به لمناسبة تخصه
مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد
فلا تستنكرن لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل فى اجرام اخر
تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن ان تتعدى عن قواها الخاصة
الى قوى نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر
قواها البدنية التى لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها **اقول**
التذكرة فى هذا الفصل بشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة فى البدن
انما هى قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة
الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح
قد يتادى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن وللهيئات الحاصلة فيه من تلك
الهيئات النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشى على جذع يزلقه اذا
كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثانى ان توهم
الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فينبسط روحه وينقبض ويحمر
لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه فى مرض ما
ويأخذ البدن المريض فى افراق اى برء وانتعاش يقال افرق المريض من
مرضه افراقا اى اقبل واما التنبيه فهو ان يعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون
لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنه الى ساير الاجسام ويكون تلك النفوس
لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر فى بدنها بكيفية
مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثر ايضا فى اجسام العالم بمبادى لجميع ما مر

مبادیها

ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك
الافعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه على بدنه كملاقاة اياه
و اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر
عن النفس الناطقة لظنه بان الحلة لا تفيض شيئا لا يكون موجودا فيه اوله ولو
كان بالاثر فينبغي ان نتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس
بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست باردة انما البارد
مادته القابلة لتاثيرها فاذن لا نستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى
في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها و تتعلق بابدان غير بدنها فتؤثر في قواها
تاثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اي
حددت يقال شحذت السكين اي حددته والمراد انها اذا حصلت لها
ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي
تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل
الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن
لا يوجب الحكم بان يكون للنفس الذي هو اشرف تاثيرا اعظم من تاثير الوهم
وايضا التخيلات التي لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية
فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان
يكون لبدن ما قوة تقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك
على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال
بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان
الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر
مغن عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول
النفس لا تدرك الجزويات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ

ان

ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيات تحدث في النفس بواسطة الالات
البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع قول
الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما ثبتت
طلب اسبابها والالم يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكور **قوله** اشارة
هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي الذي لما يفيده من
هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية بتشخصها وقد يحصل لمزاج
يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الزكاء كما
يحصل لاولياء الله الابرار **اقول** لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية
اعني القوة التي هي مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تخص
بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين ما يتشخص
به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب اولا بالكسب فان
الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج
الاصلي منسوبة الى الهيات النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها
الشخص الذي يصير النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل لمزاج طار وربما يحصل
بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة
لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع مع انه لم يذكر في شيء
من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعي
واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في
مواضع غير محدودة من كتبه **قوله** اشارة الذي يقع له هذا في جبلة
النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء
او كرامة من الاولياء وتزيده تزكية لنفسه في هذا المعنى زيادة
على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون

شريرًا ويستعمل في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكبر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الأذكياء فيه **اقول** الغلوا الغلو والشأو الغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله **قوله** اشارة الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيته وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصّلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار **اقول** النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان اي دنف وضنى ونهكته الحمى اي اضنته ومن يفرض اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده بل هي داخلة من الامور الظنية والتأثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يجلو بهما من الهواء وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأي العامي **قوله** تنبيه ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال ملكية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث

فعلية

اقول

١٤٧

اقول لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبدأه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدأه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدأه الاجرام السماوية وهي وحدها لا يكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات والله اعلم **قوله** نصيحة اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبرأ منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم [illegible] جليته دون الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك والصواب لك ان [illegible] امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب **اقول** انبرى له اي اعترض له واقبل قبله والطيش النزق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي اغشتها واهملتها وذاده اي طرده والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما وحكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة

بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في
عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات
السفلية ليس بغريب قوله خاتمة ووصية ايها الاخ انى
قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك
قفى الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين و
من لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان
صغاه مع الغاغة اوكان من ملحدة هولاء المتفلسفة ومن
همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته
وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا
والصدق فآته ما يسئلك منه مدرجا مجزا مفرقا تستفرس
مما تسلفه لما تستقبل وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها
ليجرى فيما تؤتيه مجراك متاسيا بك فان اذعت هذا العلم او
اضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا اقول يقال مخضت
اللبن اذا اخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفي والقفية
الشئ الذى يؤثر به الضيف وابتذال الثوب [illegible] ترك صيانته والوقادة
المشتعل لسرعة والدربة العادة والجرأة على الحرب وكل امر وصغاه
ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والحد في الدين اى جاد عنه وعدل و
الهمج جمع همجة وهى ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها
ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج وتوثق بالكسر فيهما ويتسرع
اى يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرج الى كذا اى
ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اى اعطيت فيما
تقدم وتأتى به اى تحرى به واذاع الخبر اى افشاه واعلم ان العقلاء

امتهانه

اذا

اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما
معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير مستعدين لاحدهما
وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين
فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقايق الجازمون ينقسمون الى واصلين و
طالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها
والواصلون مستغنون عن التعلم فيقع ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا
الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها
وهم المبتذلون والثانى المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث
الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة
والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة
والخامس المقلدون لها [illegible] هولاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة
الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر امتحانهم باربعة امور
اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء
سريرتهم والثانى الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان
راجعان اليهم في انفسهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى طرف الناقض
للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما
قياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر
بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا وشرعا حسب ما ذكره
وختم به وصيته وهو آخر فصول الكتاب ٥ فهذا ما تيسر لى من
حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور
الباع في هذه الصناعة وتكدر الحال وتراكم الاشغال والتزام الشرط
المذكور في معتنع الاقوال وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابى هذا ان

يصلح ما عثر عليه من الخلل والفساد لعدان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق
العناد والله ولي السداد والرشاد ومنه المبدأ واليه المعاد
وكان قد فرغ [illegible] من تتميم [illegible] شرح وتسويده في اواسط شهر صفر
لسنة اربع واربعين و[illegible] حامدا لله ومصليا وداعيا ومستغفرا
قد كتبت هذا الشرح من نسخة [illegible] وصححت الكل
منها بالمقابلة بقدر الوسع والطاقة [illegible] منها ومن نسخة
كتاب الاشارات الذي كان بخط [illegible] في دار السلطنة اصفهان
وفرغت من كتابته في اواخر [illegible] جمادى الاخرى لسنة
خمس وسبعين والف من الهجرة وانا العبد الجاني
محمد معصوم بن نصير الدين الحسيني المازندراني
عفى الله تعالى عنهما [illegible]
واله الطاهرين [illegible]
عليهم السلام

[illegible]

در ما ل لکن ... در وجود

[illegible]

ماهیت اوست چنانکه در واجب و الا مفهوم وجودی [illegible]

در خارج یا غیر او باید در خارج و اگر او [illegible]

خواه در ممکن و خواه در واجب و باید دانست که [illegible]

عین وجود اوست در ذهن هم [illegible]

نتوانند بود که با وجود خارجی در آید [illegible]

[illegible] از عوارض [illegible]

[illegible]

[illegible]